الثقافة في مواجهة العصر

قضايا سوسيولوچية معاصرة فى علم الاجتماع الثقافى

الدكتورة

نهله إبراهيم

مدرس علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٨

الرواد للكمبيوتر و التوزيع
٥ ش د. حامد نصر - كامب شيزار
ت: ٠١٢ ١٧٨٠٦٢٩

الثقافـــــة
فى مواجهـــة العصـــر

قضايا سوسيولوجية معاصرة فى علم الاجتماع الثقافى

دكتورة
نهلـــه إبراهيـــم
مدرس علم الاجتماع
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى
٢٠٠٨

الرواد للكمبيوتر والتوزيع
٥ ش د. حامد نصر ـ كامب شيزار
ت: ٠٦٢٩ ١٧٨ ٠١٢٠

اسم الكتاب : **الثقافة فى مواجهة العصر**

اسم المؤلف : **د. نهله إبراهيم**

المـــــوزع : **الرواد للكمبيوتر**

اسم الطابع : **الحضرى للطباعة**

رقم الإيداع : **٢٤٢٤٣ / ٢٠٠٧**

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ ﴾



سورة الرعد، الآية «٧٠»

إهــــداء

إلى كل باحث مجتهد

« طريــق النجــاح مفــروش بالأشـــواك

والحصيف من يعرف كيف يحول الأشـواك

إلى أزهار يانعة »

المؤلفــة

فهرس الكتاب

الفصل الأول
الثقافة
جدلية الفكر والممارسة

الفصل الثانى
علم الاجتماع الثقافى
من الطرح الكلاسيكى إلى هموم الواقع المعاش

الفصل الثالث
نظرية الثقافة
من الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافى

الفصل الرابع
علم الاجتماع الثقافى
من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

الفصل الخامس
الثقافة العربية فى مواجهة العصر
بين أطروحات الفكر الكلاسيكى وأدبيات زمن العولمة

قائمة المراجع

المقدمـــة :

الثقافة الشغل الشاغل للعلماء والباحثين والمفكرين منذ قديم الأزل، شغلت القاصى والدانى، وشكلت محوراً للجدل الفكرى الدائر عبر القرون، وشغلت المثقفين والباحثين، ومثلت مجالاً خصباً للجدل الثائر فى العقود القليلة الأخيرة؛ فأقيمت الندوات والمؤتمرات لمناقشة قضايا ثقافية عديدة، فما يطلق عليه بالعولمة تدور رحاها بمعول الثقافة، فالعولمة عملية متكاملة تمهد لها وتدعمها الأفكار والنظريات وتنشرها وسائل الإعلام، ومختلف الأبحاث والكتابات بل والاتفاقيات الدولية، وأصبحت الثقافة محوراً للحديث الدولى وأصبحت وسيلة لنشر العولمة، ووسيلة لمناهضتها، وصارت محور الصراع الحضارى، وصارت أسلوباً لمجابهته.

وفجأة وجدنا أنفسنا – نحن السوسيولوجيين – أمام كيان ضخم اسمه العولمة علينا – لا محالة – تفهمه وتفحص ما يعنيه وآلياته واستراتيجياته، وصارت الثقافة فى مواجهة مع العصر بكل مفرداته وقامت الدراسات، وانبرت الأقلام لتشرح كنه الثقافة، هل هى ثقافة العامة أم ثقافة الخاصة ؟! أى هل هى ثقافة جماهيرية أم ثقافة راقية ؟!، هل هى ثقافة مادية أم ثقافة لا مادية أم الإثنين معاً ؟!، هل هى ثقافة أم ثقافات ؟! هل العولمة نشر لثقافة عابرة القومية أم غزو ثقافى من نوع جديد ؟! هل هناك هويات ثقافية أم أنها ذابت مع مد ما يطلق عليه بالكوكلة أو ثقافة الكوكاكولا Clocolization ؟! هل هى عولمة أم أمركة ؟ وما موقف المثقف والعالم والباحث منها ؟! هل أصبح العلماء بوقاً إيديولوجياً لتدعيم سياسة الإبقاء على هيمنة الرأسمالية ؟! وما موقف ثقافات العالم ؟!، وما موقف باحثو العالم النامى ؟! وما موقفنا نحن فى العالم العربى والشرق الأوسط ؟! مسرح الأحداث الدرامية المتصاعدة مع بدايات القرن الحالى ؟! هل هو

موقف الارتباك الحائر ؟ أم موقف الدهشة من سرعة الأحداث ؟! أم موقف الانبهار بالثقافة العربية الأمريكية ؟ وبالثورة التكنولوجية ؟! هل أصبحنا حبيسي الميديا العالمية ؟! هل نحن متلقون مزعنون منبهرون ؟! أم أننا منقبون ناقدون مجددون ؟! هل لازلنا أصحاب هوية ثقافية قادرة على المواجهة والتفاعل ؟! أم أننا صرنا صوراً ممسوخة لهوية ثقافية أمريكية عابرة القارات والقوميات ضخمة الكيان شأنها شأن شركاتها العملاقة متعدية الجنسية ؟!

عشرات وعشرات التساؤلات طُرحت ولازالت تطرح تثير جدلاً فكرياً واسع المدى تفند الثقافة مفهوماً وفكراً تنظيرياً، وممارسة واقعية تحكمها أوضاع اقتصادية واتفاقات دولية وسياسات واستراتيجيات كونية، وتساؤلات عن موقفنا نحن من كل مستجدات العصر، وهل نحن حقاً - كما قال د. جلال أمين - إزاء العولمة كالعميان أمام الفيل، كل يشرح كنه ما لا يرى ؟ وما لا يعرف ؟! أم أننا عبرنا مرحلة الصدمة وأدركنا - أخيراً - كنه ما نواجه وما علينا مجابهته ؟! أم أن هذا مطلب بعيد المنال.

كل تلك القضايا المتفجرة، جعلتنى أفكر فى كتابة هذا الكتاب للدارس وللقارئ وللمفكر المصرى والعربى، لأناقش فيه موقف الثقافة فى مواجهة عصر أعجز المفكرين السوسيولوجيين عن إدارة رحى التنظير، فتضاربت المقولات، وطغت الرؤية الضبابية على التحليل العلمى، وبما أننا هنا - على حد مقولات البعض ناقلين ولسنا مبدعين - وقفنا سنوات مشدوهين محدقين فى حيرة من أمر ما يحدث، وانقسمنا كالعادة إلى مؤيدين مبشرين بعصر التقدم التكنولوجى وضرورة اللحاق بقطار العولمة، ومعارضين رافضين للعولمة شكلاً ومضموناً داعين للتحصين والابتعاد عن ذلك الخطر المحدق، وآخرون يطالبون بضرورة التعامل مع أمر واقع لا مفر منه بعين مفتوحة، وعقل أكثر انفتاحاً قادر على التواصل والحوار ولكى

يحدث ذلك علينا أولاً التعرف على أنفسنا؟ فمن نحن وما هى ثقافتنا وهويتنا؟ وما هو الآخر وما هى ثقافته وهويته؟ وما هى أهدافنا وما هى أهدافه؟ وما هى قصة هذا الجدل أو ذاك الصراع؟ كلها تساؤلات ضرورية لمعرفة ما عساه أن يكون موقفنا من الحاضر ؟ وما عساه أن يكون موقفنا من الآتى؟ ولم نكون مجرد متلقين ولسنا فاعلين متفاعلين مروجين لثقافتنا مستغلين نفس الوسيلة التكنولوجية والآلة والترسانة الإعلامية؟ لنحل بمنطق الحوار الثقافى منطق الصراع الحضارى المفروض؟!

واخترت من منطلق الحوار الثقافى فصول كتابى هذا بعناية حاولت فيها محاورة الآخر من منطلقه ومن فكره، ومن تنظيره للثقافة بدءاً من المفهوم وزخم التعريفات، ومروراً باستغلال الثقافة الأيديولوجى والسياسى الذى لازم ظهور وتطور المجتمعات الرأسمالية الغربية فى العصر الحديث وإلى يومنا هذا.

رأيت أن أخضع علم الاجتماع الثقافى نفسه للتحليل من منطلق سوسيولوجيا المعرفة، فأخضعته للتحليل مفهوماً وقضاياه وفروع. وأخضعت قضاياه الكلاسيكية والمعاصرة للتحليل بدءاً من القومية والعالمية، وانتهاءً بالعولمة والهوية الثقافية والثقافات العابرة القومية، ثم أخضعت علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى فى تحدى مواجهته مع العولمة للرصد والتحليل.

وانتقلت من رصد وتحليل علم الاجتماع الثقافى لرصد نظرية الثقافة وتطورها منذ بدايات التنظير الأنثروبولوجى للثقافة ووصولاً لرصد الفكر التنظيرى للثقافة فيما بعد الحداثة. وبنفس منطق سوسيولوجيا المعرفة حاولت رصد الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية والنقدية بفكر الحداثة وما بعدا الحداثة للنقد والتحليل.

ورأيت أن أفرد فصلاً للقضية المحورية التى شكلت لب الجدل الفكرى الثائر حول القومية، والحضارة، والشخصية، وناقشت الجدل الفكرى حول الشخصية القومية والظروف الاجتماعية والسياسية التى واكبت انتشاره واندثاره ومحاربته وظهور مفهومات بديلة كالشخصية الاجتماعية، والشخصية المنوالية، والشخصية الأساسية، ومن قبلهم روح الشعوب، ثم الهوية الثقافية، ثم العالمية، فالعولمة والثقافة العالمية، وعولمة الثقافة ومحاربة الهوية الثقافية، ثم مناقشة عولمة الثقافة للحفاظ على الخصوصية الثقافية.

وأخيراً رأيت أن أفرد الفصل الأخير لمناقشة أهم القضايا السوسيولوجية التى أفرزتها مواجهة الثقافة العربية لكل متغيرات العصر، أناقشها من خلال محاولة تحليلية لقضايا ليست بالآنية مئة بالمئة فبعضها شغل الفكر الكلاسيكى، وبعضها قضايا معاصرة ذات صبغة معولمة بجذور كلاسيكية كقضية موقف الثقافة العربية من العولمة، والثقافة العربية بين الانغلاق والغزو الثقافى، وموقف الثقافة العربية من صراع الحضارات ومغزى حوار الثقافات، وتأثير الميديا العالمية على الثقافة العربية والهوية العربية، وموقع الثقافة العربية فى مجتمع المعرفة وحقيقة الفجوة المعرفية، والعرب وثقافة الإنترنت سلباً وإيجاباً، ثم أفردت آخر نقطة فى الفصل لمناقشة وجه هام من الأوجه السلبية لثقافة الإنترنت وهى ظهور أنماط جديدة من الجريمة، وانتشار ثقافة لم نعهدها من قبل خلقت أنواعاً جديدة من الانحراف أو ثقافة الانحراف فى المجتمعات العربية.

ومن ثم فإن هذا الكتاب محاولة لتحليل يقترب من الشمولية للقضايا السوسيولوجية المعاصرة التى شكلت صلب علم الاجتماع الثقافى والتى صارت تمثل مجمل موقف الثقافة - عالمياً وعربياً محلياً - فى مواجهة عصر العولمة والثقافة الأمريكية عابرة القوميه.

وأخيراً ... فإن أى نجاح قد صادف هذا العمل العلمى المتواضع فإنما يرد إلى جهود وخطوات باحثين ومفكرين أجلاء أضاءوا طريق البحث العلمى من قبلى، ولولاهم لما استطعت أن أكمل خطوة فى طريق البحث العلمى الطويل المضنى، وأى سلبيات قد تكون بهذا العمل فمرجعها إلى أننى لازلت أحبو فى بدايات طريق البحث العلمى الذى يشعرنى دوماً أننى طفلة أفتح بوابات جديدة كل يوم، أدخل فيها لأكتشف أننى أجهل كل يوم أكثر مما أعلم، وأن علىّ فتح بوابات أكثر لأكتشف أن مزيداً من العلم يعنى أننى لست أجهل إلا المزيد والمزيد.

عسى أن أكون قد قدمت للدارس والقارئ والباحث المصرى والعربى ما يفتح أبواب نقاش تضئ طريق الثقافة العربية فى مواجهة عصر، نحن فى أمس الحاجة للتعرف فيه على ثقافتنا وعلى أنفسنا أولاً حتى يمكننا مواجهة الآخر ومحاورته وإقناعه بأننا مختلفون ولسنا متخلفون، كيانات أخرى موجودة، وهويات تصارع من أجل البقاء.

المؤلفة

الإسكندرية، يوليو ٢٠٠٧

الفصل الأول

الثقافـــــــة

جدلية الفكر والممارسة

- تمهيـــد.

أولاً - مفهوم الثقافة وزخم التعريفات.

ثانياً - الثقافة والمفهومات ذات الصلة.

ثالثاً - الثقافة ... الخصائص والوظائف.

رابعاً - الثقافة بين العلم والأيديولوجيا.

خامساً - العولمة وتسييس الثقافة.

- تعقيـــب: الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة.

□ تمهيـــد:

الثقافة موضوع قديم حديث شغل المفكرين والباحثين والأدباء والمثقفين، كان ولازال محل جدل فكرى كبير فالبعض يرى فيها جوهر حياة الإنسان؛ فلا حياة دون ثقافة فقد يكون هناك حياة إنسانية دون علم، ونظريات علمية متطورة، ولكن لا يمكن أن تكون هناك حياة إنسانية دون ثقافة، فالثقافة هى فن الحياة، والبعض يرى أن الثقافة هى مجمل الفنون والآداب وقسموها إلى ثقافة راقية وثقافة شعبية أو جماهيرية، والبعض الآخر يرى الثقافة فكر وقيم وعادات وتقاليد تصبغ المجتمعات بصبغتها، فتجمع مجتمعات، وتفرق بين مجتمعات ومجتمعات فتعطيها ذاتيتها وخصوصيتها.

وبين هذا وذاك استمر جدل الفكر الإنسانى حول الثقافة، وفى الآونة الأخيرة، أو بالأحرى فى العقود القليلة الماضية طغى مرة أخرى جدل الثقافة على الساحة الفكرية العالمية، وحولها مفكرو الغرب من متغير تابع إلى متغير مستقل، وظهرت دعاوى عولمة الثقافة، والثقافة الكونية، وحوربت الثقافة الوطنية والخصوصية الثقافية تحت مظله الدفاع عن القرية الكونية التى تخضع لا محالة لعملية الكوكلة نسبة - للكوكاكولا - وصارت ثقافة الجينز والكوكاكولا أو بالأحرى الثقافة الأمريكية هى النمط الثقافى السائد عالمياً، أو المسود عالمياً.

ومن هنا كانت فكرة هذا الفصل الذى أحاول فيه أن أناقش قضية الثقافة من حيث المفهوم والعملية والممارسة، ومناقشة الجدل الفكرى الدائر حول مفهوم الثقافة وتطوره وما به من زخم أو غموض، ثم الجدل الفكرى السائد حول الثقافة على مستوى الفكر والممارسة، والخطوط الفاصلة بين مفهوم الثقافة والمفهومات ذات الصلة كالحضارة، و المعرفة،

والعلم، والمفهومات المشتقه من الثقافة والتى تصف عمليه اكتساب الثقافة وانتشارها وتغيرها، ثم المفهومات التى تتعلق بمكونات الثقافة وإيضاح الفروق بينها كالسمة الثقافية، والمركب الثقافى، والنمط الثقافى، ثم المفهومات، التى توضح أهم عناصر الثقافة وأوجه الخلط أو الالتباس بينها كالقيم والعادات والتقاليد والتراث.

ومن الأهمية بمكان إيضاح أهم خصائص الثقافة ووظائفها خاصة فى ظل القضية المطروحة حالياً حول جدلية اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف، مع محاولة الإجابة عن تساؤل أساسى مفاده هل الثقافة تحمل فى طياتها معنى الاختلاف أم الشيوع؟ وما هو هذا الاختلاف أو ذاك الشيوع؟

ويقود ذلك التساؤل إلى تساؤلات أخرى هامة حول قضية الثقافة وتناولها، وهل هذا التناول - على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع - هو تناول من قبيل العلم أم من قبيل الأيديولوجيا والاستغلال السياسى؟!، ويقودنا ذلك إلى قضية نعانى منها فى الوقت الراهن وهى قضية العولمة وتسييس الثقافة أو استغلالها سياسياً، والتحول من المواجهة العسكرية إلى السيطرة الثقافية، وهذا يحتاج لمناقشة جادة واعية.

وهذا ما سأحاول التطرق إليه من خلال النقاط الخمسة الأساسية لهذا الفصل نبدأها بتناول مفهوم الثقافة وزخم التعريفات التى حاولت تعرف الثقافة، ثم الثقافة والمفهومات ذات الصلة، والثقافة من حيث الخصائص والوظائف على مستوى الفكر والممارسة و، الثقافة بين العلم والأيديولوجيا، والعولمة وتسييس الثقافة، والثقافة وجدلية الفكر والممارسة.

أولا ـ مفهوم الثقافة وزخم التعريفات:

مفهوم الثقافة مثير للجدل شأنه شأن الكثير من المفهومات فى العلوم الإنسانية – شهد الكثير من الخلاف وفقاً لاختلاف الرؤى والمداخل العلمية المختلفة. ويختلف المفهوم الدارج للثقافة عن المفهوم العلمى للثقافة، وكذا تختلف رؤية العلماء فى العلوم الإنسانية للثقافة باختلاف مداخلهم العلمية فيما بينهم، كما يختلفون مع الأدباء والمثقفين حول معنى الثقافة و يختلف المعنى الدارج للثقافة عن المعنى اللغوى للثقافة وهذا ما سنحاول سبر أغواره فيما يلى:

(أ) المعنى الدارج للثقافة:

يشيع فى الحديث اليومى عن الثقافة الإشارة إلى قصر الثقافة على الفنون والآداب فقط، وهو تعريف محدود وضيق لمفهوم الثقافة يختلف تماماً عن المفهوم السائد لدى العلماء الاجتماعيون، حيث تعنى الثقافة كل ما هو موجود فى المجتمع الإنسانى، ويتم توارثه اجتماعياً وليس بيولوجياً[(١)].

وإذا ما انتقلنا لرصد مفهوم الثقافة فى الوجدان العربى المعاصر فإننا نجده يرتبط دوماً بمجمل النتاج الذهنى للمفكرين والأدباء وغيرهم من المبدعين فى ميادين الأدب والفكر والفن، وبالرغم من أن ميادين الإبداع هذه هى أقرب للمعنى الحصرى لمصطلحى ثقافة ومثقف إلا أن مصطلح الثقافة هو أوسع من مجرد نتاج النخب الإبداعية[(٢)].

وكذلك يرتبط مفهوم الثقافة بدور المثقف ومسئولياته كما يراه د. محمود أمين العالم «إن لكل إنسان ثقافته التى تتمثل فى رؤيته الفكرية

---

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد ١، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ٥١١، ٥١٢.

(٢) حسن عبد الله العايد، مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير ما بعد العولمة، عمان، الأردن، وزارة الثقافة، ٢٠٠٣، ص ص ٢٦، ٢٧.

للعالم وسلوكه العلمى والاجتماعى والوجدانى فيه سواء أكان واعيا بهذا أم غير واع»[1].

وكلمة الثقافة بمعنى الخدمة والدراية والتهذيب قديمة فى اللغة العربية لجدها فى كل معجم عن معاجم اللغة السلفية والعصرية، مع الشواهد التى تدل عليها من الأحاديث والأمثال والأبيات الشعرية. ولقد وردت فى كلام ابن خلدون بمعنى قريب من معناها الشائع فى العصر الحاضر، فليست هى من ابتداع الكتاب المعاصرين، وإنما احتاج الكتاب المعاصرون إلى التمييز بين مدلول كلمة الحضارة **Civilization** وكلمة **Culture** وخصوصاً الكلمة الثانية بمعنى الثقافة، وأرادوا أن يفرقوا بذلك بين المظاهر المادية التى تقترن بالحواضر الكبرى وعمران الثروة وبين التربية الخلقية والفكرية التى تتمثل فيما تملكه الأمم من ثمرات التهذيب والتثقيف ومن محصول ثروتها النفسية[2].

ونحن فى استعمالنا العادى نبرز الجانب المعرفى ونقدمه، فإذا رأينا إنساناً قارئاً متنوع القراءة، ملماً بما يجرى فى الحياة، غير جاهل بالتراث، نقول عنه: إنسان مثقف. ولا نصف بهذا من كان بارعاً فى تخصصه، متفوقاً فيه، ولكنه إذا خرج من دائرته، وجدته أشبه بالعامى. ولذا قيل: المتخصص من يعرف كل شئ عن شئ، والمثقف من يعرف شيئاً عن كل شئ. وقديماً كانوا يقولون هذا العالم والأديب. فالعالم هو المتخصص، والأديب هو المثقف بلغة عصرنا[3].

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.
(٢) عبد العزيز شرف، وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦.
(٣) يوسف القرضاوى، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ط ١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١٥، ١٦.

وكلمة ثقافة Culture بالمعنى السائد فى العصر الحديث حديثة الاستخدام فى لغتنا العربية، وتختلف إلى حد كبير عن معنى التهذيب الذى ساد طويلاً فى اللغة العربية وهذا ما سنحاول الكشف عنه فيما يلى.

(ب) المعنى اللغوى للثقافة:

يعد استخدام مصطلح الثقافة فى اللغة العربية بالمعنى الشائع حديث جداً حيث يرجع إلى عشرينيات هذا القرن، وكان سلامة موسى هو أول من استخدم الكلمة، للتعبير عن النشاط الفكرى والإبداعى للإنسان، بينما كانت الكلمة تشير قديماً إلى المعنى إعداد أداة من مادة خام كى تكون سلاحاً، فيقال: ثقف السيف أى حدَّه وأقامه، أو ثقف العود ليكون سهماً أو رمحاً[1]. وبالرجوع إلى معاجم اللغة يتضح لنا أن مادة (ث ق ف) تدل على الحذف والفطنة أو التعديل والتقويم. وثاقفه مثاقفة وثقافاً، فثقفه: غالبه فغلبه فى الحذق والفطانه وإدراك الشئ وفعله. والقواميس الحديثة تقول: «ثقف ثقافة: صار حاذقاً خفيفاً، وثقف الكلام فهمه بسرعة».

وفكرة (الثقافة) حديثة جاءتنا من أوروبا، ثم إننا نجد فيما كتب حديثاً عن هذا الموضوع فى البلاد العربية، أن الكتّاب يقرنون دائماً كلمة (ثقافة) بكلمة Culture مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يبتغون بهذا أن يقولوا: إن كلمة ثقافة لا تكتب إلا بهذا الوضع، وهؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حين يقرنون الكلمة العربية بنظيرتها الأجنبية فالكلمة جديدة على اللغة العربية، وارتبطت فى نشأتها الحديثة بالحضارة الأوربية، وتطور مفهومها مع تطور المجتمع الأوربى الحديث فى القرن التاسع عشر، ونما وترعرع مع تطور العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا فى القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، حيث

---

(١) سامى خشبة، مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ١٩٩٤، ص ٩٦.

بدأ الباحثين فى طرح تساؤل هام حول ماهية الثقافة، وبدأت محاولات تهدف لوضع تعريف جديد للثقافة، وإذا لم يعد التعريف التاريخى الذى خلفه عصر النهضة بكاف فى إقناع المنطق الجديد، ولم تعد كلمة **Culture** المشتقه من الأصل اللاتينى **Cultivare** كما تطلق على صورة ما تفتقت عنه أذهان المفكرين فى ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون ... الخ. كافية لتعريف هذا المصطلح الذى أخذت الكثير من العلوم الإنسانية على عاتقها سبر أغواره من أوجه عده.

وفى كل من علوم الاجتماع، وأصول التطور الإنسانى الاجتماعى يدل هذا المصطلح - فى أوسع معانيه - على مجموع نتاج العمل الإنسانى فى إطاره الاجتماعى، الذى تتوارثه الأجيال بعضها عن بعض، بصرف النظر عن الخصائص الو راثية البيولوجية. ولقد أضاف كرويبرولنتون - فى القرن العشرين - الاهتمام بالأشكال أو القوالب النموذجية التى تتخذها كل ثقافة، للتعبير عن نفسها، بالإضافة إلى الاهتمام بأساليب «التعليم» ونقل وحفظ الثقافة التى يستخدمها كل مجتمع، أو أساليب تطويرها عبر الأجيال، كما فى الإبداعات الفنية، والممارسات السلوكية على السواء» جزء من المنتج الثقافى ذاته، كما أنها تعبر بنفس قدر تعبير المضمون عن نفسية الشعب صاحب الثقافة، وهى أيضاً «قيد» على التطور الثقافى، من حيث صاحب الثقافة، وهى أيضاً «قيد» على التطور الثقافى، من حيث إنها الوعاء الذى يحتوى الإنتاج الثقافى[1].

(١) لقد تم الاستعانة بالمراجع التالية فى صياغة تلك النقطة:
- سامى خشبه، مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٢١٧، ٢١٨.
- يوسف القرضاوى، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ، ص، ١٣-١٧.
- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج١، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ٥١١-٥١٣.

(جـ) مفهوم الثقافة فى العلوم الإنسانية:

حظى مفهوم الثقافة بالعديد من التعريفات التى اختلفت فيما بينها بناءً على تخصص العلماء والباحثين الذين انكبوا على دراسة وتوضيح مفهوم ومعنى الثقافة ومن الطبيعى أن تختلف رؤية كل من علماء الاجتماع وعلماء النفس والاقتصاد والسياسة والجغرافيا والأنثروبولوجيا لهذا المفهوم وأبعاده وفقاً لاختلاف الرؤية لأبعاد ومضامين هذا المفهوم [1].

وسوف أكتفى هنا برصد أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع فى رؤية كل منها لمفهوم الثقافة.

١ - الأنثروبولوجيا وتعريف الثقافة:

يستخدم الأنثروبولوجيون مفهوم الثقافة لوصف الجوانب المشتركة لبعض أنواع السلوك التى بلغت مبلغاً عالياً من التطور عند الإنسان، وإن تكن موجودة بدرجة أو بأخرى عند بعض الكائنات الأخرى. ولكنها لا تتسم بذلك التنوع الذى تكون عليه لدى الإنسان، فعادات الطعام والملبس والمأكل والمسكن، وعادات التزين، وأنماط السلوك تختلف من جماعة إلى أخرى، ومن الملاحظ أن علماء الأنثروبولوجيا ينظرون إلى الثقافة بشكل أكثر اتساعا، فعلماء الاجتماع يقسمون الثقافة إلى قسمين ثقافة مادية وتعنى المخترعات والتكنولوجية، أو كل منتج إنسانى ملموس.

وثقافة لا مادية وتعنى القيم والعادات والتقاليد ومعايير السلوك الإنسانى أو كل ما ينتقل من جيل إلى جيل، وفى هذا الصدد تشير نظرية «وليم أوجبرن» إلى ما يعرف بالفجوة الثقافية أو الهوة الثقافية Cultural gab

(١) محمد يسرى إبراهيم دعبيس، الثقافة والشخصية دراسات فى الأنثروبولوجيا السيكولوجية، ١٩٩٧، ص ٦٣.

والتى فسر فى ضوئها عوامل تغير المجتمعات، كما يستخدم علماء الاجتماع كلمة حضارة Civilization بمعنى كلمة ثقافة Culture، ويعتقد البعض أن مصطلح حضارة يعنى درجة معينة من التقدم والرقى والتحضر فى ثقافة شعب من الشعوب إلا أن علماء الأنثروبولوجيا ينظرون إلى ذلك المفهوم بشكل مختلف[1].

ويختلف علم الإنسان الثقافى - الأنثروبولوجيا الثقافية - عن علم الإنسان الفيزيقى - الأنثروبولوجيا الفيزيقية - الذى يركز على الثقافة بشكل مكثف لتحليل ثقافة الإنسان الاجتماعى. ويميز علم الإنسان السلوك البشرى فيقول عنه بأنه إنتاج ثقافى لا علاقة له بالتحديد الجينى أى الجينات البشرية وهذا يعطى نقاشاً حول الانتشار الثقافى والتشبيه الثقافى والخصوصية الثقافية حسب التقاليد الأنجلو الفرنسية. ويستعمل مفهوم الثقافة كرديف للمدينة إذ لا توجد مشكلة خاصة ملتصقة بالثقافة والمدنية لأن كلاهما ضد البربرية. أما فى ألمانيا وتحت التقاليد الرومانسية تعنى الثقافة مستودعاً لإبداعات الإنسان وإنجازاته الأدبية ومبتكراته الخاصة. بينما تعنى المدنية عملية نمو المادة وتطورها التى تهدد ثقافة الأفراد بواسطة مجتمع كتلى متحضر[2].

ويرجع الفضل فى تحديد مفهوم الثقافة وشيوعه فى الدراسات الأنثروبولوجية إلى أحد رواد الأنثروبولوجيا الثقافية وهو «ادوراد تايلور» E. Tylor حيث قدم تعريفاً للثقافة فى كتاب له صدر بعنوان «الثقافة البدائية» Primitive Culture سنة ١٨٧١ فيعرفها بقوله: « أن الثقافة هى ذلك الكل

(١) فوزى عبد الرحمن، وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١، ص ص ٦٠-٦١.

(٢) معن خليل عمر، معجم علم الاجتماع المعاصر، الشروق، ٢٠٠٠، ص ١١٧.

المركب الذى يشتمل على العادات والمعتقدات أو العقائد والفن الأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات، أو العادات التى يكسبها الإنسان بوصفه عضوا فى المجتمع. كما تتضمن الأشياء المادية والفنون العلمية[1].

ويعنى هذا التعريف ضمنا أن الثقافة والحضارة شئ واحد ولكن هذه المماثلة - وإن كانت ممكنة فى الاستخدام اللغوى الإنجليزى والفرنسى - إلا أنه يخالف تمييز اللغة الألمانية بين الثقافة **Kultur** والحضارة **Zivilisation**، حيث يشير مصطلح ثقافة إلى الرموز والقيم، بينما ينصب مصطلح الحضارة على تنظيم المجتمع.

وكان علماء الأنثروبولوجيا فى القرن التاسع عشر، من أمثال تايلور، ولويس هنرى مورجان، يروى أن الثقافة خلق واع من إبداع العقل الإنسانى. من هنا تتسم الثقافة والحضارة - فى ضوء هذا التصور - بنزعة تقديه فى اتجاه بلوغ قيم أخلاقية كان المجتمع يعدها أعلى مستوى. وقد قادت هذه الرؤية العقل الفيكتورى إلى تشييد بناء هرمى للثقافات أو الحضارات، كان بمثابة مبرر للأنشطة الاستعمارية التى مارستها الحضارات الغربية ذات المستوى العالى من التنظيم[2].

ولقد أصبح تعريف تايلور للثقافة بمثابة نقطة انطلاق لمعظم التعريفات التى تناولت الثقافة. كما سيطر ذلك المفهوم الذى تحدد فى التعريف على أبحاث ودراسات الأنثروبولوجيا الثقافية لأكثر من نصف قرن، ولم تظهر الاختلاف حول هذا التوجه إلا عندما ظهرت بعض التعريفات الأخرى كتلك التى توصل إليها العالمان الأمريكيان «كروبير وكلاكهون» من أن الثقافة هى تجريد للسلوك، وافقهما على ذلك «رالف بيلز» و «هارى هويجر»

(١) فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، مرجع سابق، ص ٦١.
(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥١٢.

عندما أكد أن الثقافة هي تجريد مأخوذ من السلوك الإنساني، ويمكن ملاحظتها في الأفعال وفي أنماط السلوك ولكنها ليست ذلك السلوك الذي يقوم به الإنسان.

من الصعب أن نقدم تعريفاً دقيقاً لمفهوم الثقافة يغطي كافة الجوانب الخاصة به ويتفق عليه معظم علماء الأنثروبولوجيا الثقافية. ولقد قام كل من «كروبير» و«كلايد كلاكهون» في حوالي عام ١٩٥٢ بجمع وتحليل ما يربو على مائة تعريف من تعريفات الثقافة التي صاغها العلماء ولاحظا أن السمة المشتركة لهذه التعريفات هي أن الثقافة تكتسب عن طريق التعليم، كما أنها ترتبط بجماعة اجتماعية معينة"[1].

ولقد اتضح أن الكثير من التعريفات الأنثروبولوجية للثقافة قد تأثرت بشكل أو آخر بتعريف تايلور ونذكر منها على سبيل المثال تعريف «ويسلر» Wissler للثقافة بأنها كل الأنشطة الاجتماعية في أوسع معانيها مثل اللغة والزواج ونسق الملكية والإتيكيت والصناعات والفن.

وعرفتها «روث بندكت» «Benedict» بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل العادات التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع.

ويرى «لينتون» R. Linton أن «الثقافة هي ذلك المجموع الكلي للأفكار والاستجابات العاطفية المشروطة ونماذج السلوك المعتاد الذي اكتسبه أعضاء المجتمع من خلال التوجيه أو المحاكاة والذي يشتركون فيه بدرجة كبيرة أو قليلة"[2].

---

(١) فوزي عبد الرحمن وعلي مكاوي، مرجع سابق، ص ص ٦١ – ٦٣.

(٢) محمد يسري دعبس، علم الإنسان وقضايا المجتمع «الكتاب التاسع»، الثقافة والشخصية «دراسات في الأنثروبولوجيا السيكولوجية»، ١٩٩٧، ص ص ٦٤، ٦٥.

أما «مالينوفسكى» فيعرفها بأنها ذلك الكل المتكامل من الأدوات والسلع والأفكار والمعتقدات، والأعراف لمختلف الفئات الاجتماعية. كما يعرفها كروبير بأنها تعنى جملة ما ينتجه البشر، وبذلك فالثقافة هى قوة هائلة تؤثر فى البشرية بكل أنواعها وجماعاتها[1].

ويُعرف «كروبرKroeber» الثقافة بأنها «مجموعة ما أنتجه البشر فى اجتماعهم كما أنها قوة هائلة تؤثر فى البشرية جمعاء أفراد وجماعات على المستوى الفردى والاجتماعى[2].

ويطلق على تلك التعريفات مسمى التعريفات الو صفيه نظراً لأنها تحاول وصف المقصود بالثقافة.

على حين يطلق على بعض التعريفات الأخرى مسمى التعريفات الثقافية نظراً لكونها تهتم برصد البعد التاريخى فى الثقافة ويأتى على رأسهم تعريف «مارجريت ميد» عندما تذهب إلى أن الثقافة هى ذلك الكل المركب من السلوك الذى نماه وطوره الجنس البشرى، ويتعلمه جيل بعد جيل دون توقف، ويقترب من ذلك التعريف ما يراه «راد كليف براون» من أن الثقافة هى جملة اكتساب التقاليد الثقافية، كما أنها العملية التى تنتقل بها اللغة والمعتقدات والأفكار والأذواق الجمالية والمعرفة والمهارات، ومختلف الاستخدامات – من شخص إلى شخص ومن جيل إلى جيل.

وتجلو خصائص النظرة التاريخية مفهوم الثقافة من تعريف «رالف لنتون» الذى يرى فيه «أن الثقافة هى مجمل تراث البشرية الاجتماعى»[3].

(١) فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، مرجع سابق، ص ٦٤.
(٢) محمد يسرى دعبيس، علم الإنسان وقضايا المجتمع، مرجع سابق، ص ٦٥.
(٣) فوزى عبد الرحمن، وعلى المكاوى، مرجع سابق، ص ٦٥.

ويؤخذ على التعريفات التاريخية نظرتها إلى الإنسان باعتباره حاملاً سلبياً للتراث والثقافة، وبالرغم من أن الحقائق تؤكد عكس ذلك فى كثير من جوانب الثقافة، حيث تتلاشى بعض السمات وتندثر فى إطار عمليات التحول التاريخى للمجتمعات، كما يحدث إحلال لكثير من السمات والتى تكون أكثر ملاءمة لاستمرار الجماعة وتفاعلها مع البيئة التى يحيا فيها[1].

وتركز «روث بيندكت Bendict» على عنصر التعلم فى تعريفها للثقافة، حيث ذهبت إلى أن الثقافة هى الاصطلاح السوسيولوجى للسلوك المكتسب وذلك السلوك الذى لا يكتسبه الإنسان بالميلاد والذى لا تحدده خلاياه الوراثية مثلما هو الحال عند الدبابير أو النمل، لكنه سلوك لابد أن يتعلمه من جديد، الأجيال الصغرى من الأجيال الأكبر منها، عن طريق عمليات التنشئة الاجتماعية والثقافية [2].

ولقد أخذ «لينتون» على «بيندكت» الاختزال الذى كانت تقوم به من خلال ربطها الثقافة بنمط ثقافى واحد يرتبط بنمط سلوكى مهيمن. ويؤمن أن الثقافة الواحدة من شأنها أن تتضمن فى الوقت نفسه عدة «أنماط» عادية من الثقافة، لأن عدة منظومات قيمية تتعايش فى عدد من الثقافات. ثم ينبغى النظر بعين الاعتبار - كما يقول «لينتون» إلى تنوع القوانين فى كنف المجتمع الواحد. والفرد غير قادر على أن يجمع كل الثقافة التى ينتمى إليها ولا يملك معرفة تامة بثقافته. كما أنه لا يعرف من ثقافته إلا ما هو ضرورى له لكى يتوافق مع الجنس، العمر، الوضع الاجتماعى الخ، ليقوم بأدوار اجتماعية تنتج عنها. ووجود قوانين مختلفة يقود فى نهاية الأمر

(١) فوزى عبد الرحمن، وعلى المكاوى، مرجع سابق، ٦٥.
(٢) محمد يسرى دعبيس، مرجع سابق، ص ٧٣.

إلى هذه التنوعات الدالة، إلى حد ما، على الشخصية الأساسية وهى الشخصيات القانونية[1].

وإنى أرى أن الثقافة تكشف عن قدرة الإنسان على التكيف مع مستجدات الحياة، بالابتكار والإبداع والإضافة وهذا ما يفرق الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى التى تتبع نفس الأساليب والسبل من آلاف السنين وحتى الآن دونما أدنى إضافة أو تطوير فلم يشهد التاريخ الإنسانى أن النحل مثلاً تخلى عن أسلوبه فى بناء خلاياه السداسية الشكل ليجعل مها شكلاً ثمانياً أو حتى عشوائياً، في حين أن الإنسان طور ولازال يطور ملايين الأشكال المعمارية فى بناء وتشييد مسكنه.

وينتقل «أوجبرن وتيمكوف» لرصد الجانب البنائى للثقافة فى تعريفه للثقافة بأنها «تتكون من المخترعات أو السمات الثقافية المتكاملة في نسق بدرجات مختلفة من الارتباط بين أجزائه، وتنتظم السمات المادية وغير المادية على السواء حول إشباع الحاجات الإنسانية الأساسية وبناءاً عليه تمدنا بالنظم الاجتماعية التى هى قلب الثقافة، وتصل النظم الاجتماعية فيما بينها لتكون نموذجاً فريداً فى كل مجتمع».

هذا وننتقل لرصد تعريف أكثر شمولاً وشيوعاً للثقافة وضعه كلاً من «كروبر» و «كلاكهون» أن الثقافة تتكون من نماذج ظاهرة وكامنة من السلوك المكتسب والمنتقل بواسطة الرموز والتى تكون الإنجاز المميز للجماعات الإنسانية والذى يظهر شكل مصنوعات ومنتجات، أما قلب الثقافة فيتكون من الأفكار التقليدية المتكونة والمنتقاة تاريخياً وبخاصة ما كان متصلاً منها

(١) دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٤٧.

بالقيم، ويمكن أن تعد الأنساق الثقافية، نتاجاً للفعل من ناحية، كما يمكن النظر بوصفها عوامل شرطيه محددة لفعل مقبل[1].

ومن ثم يتضح أن رؤية كلاً من كروبر وكلاكهون أكثر شمولاً حيث أنهما أضافا البعد السيكولوجى والبنيوى للثقافة ويظهر ذلك من قولهما بأن الثقافة مكتسبة هذا من ناحية، ثم إبرازهما للثقافة كنماذج من السلوك، هذا من ناحية أخرى، فضلاً عن اهتمامهما بدينامية الثقافة وكيفية انتقالها ويفسر نشأتها، كما أنهما أبرزا الصلة الوثيقة بين الثقافة والشخصية وبصفة خاصة فى نظرتها إلى الأنساق الثقافية من خلق الإنسان من ناحية، كما أنها تحدد سلوكه وأفعاله من ناحية أخرى، فضلاً عن ذلك فإن تعريفهما لا يهمل الجانب التاريخى فى الثقافة[2].

ويرى «كروبرKrober» الثقافة - وهو أكبر داعية للثقافة فى عصرنا - أن هذه الكلمة ظهرت لأول مرة فى قاموس ألمانى عام ١٧٩٣ وظهرت كلمة «ثقافة» لأول مرة فى مؤلفى جوستاف كليم «Gustavklemm» وذهب «كليم» إلى أن الثقافة تشتمل على «العادات، والمعلومات والمهارات، والحياة المنزلية والعامة فى أوقات السلم والحرب، والدين والعلم والفن» ثم جاء تايلور «Tylor» فى كتابه الشهير «الثقافة البدائية» (١٨٧١) - وقبل استخدام كليم لكلمة ثقافة، وصاغ - على حد تعبير كروبير - «أكثر تعريفات الثقافة شيوعاً على الإطلاق»، ويمثل هذا التعريف ذى الصبغة الحديثة، القاعدة التى قامت عليها جميع تعريفات «الثقافة» فيما بعد، بغض النظر عن اتجاهات هذه التعريفات.

---

(١) إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة د. محمد الجوهرى، د. حسن الشامى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ١٤٣-١٤٤.

(٢) محمد يسرى دعبيس، مرجع سابق، ص ٨٢.

ومن هنا يتضح أن وجهة النظر الأنثروبولوجية قد اختلفت حول مفهوم الثقافة من حيث الشمول أو التحديد، حيث يختلف علماء الأنثروبولوجيا فيما يتعلق بمستوى الحقيقة المتضمنة فى العادة - عند استخدامهم لمفهوم الثقافة، فالبعض يتضمن كل المستويات والبعض الآخر معيارى أو افتراض، كما يختلف البعض الآخر فى مجال العادة ويرجع البعض منها فقط إلى تلك الدراسات أو المجموعات المميزة للمجتمعات التى فيها الدراسات الأنثربولوجية الحقلية، كما نجد البعض الآخر يتضمن كل العادات التى تشارك فيها تلك المجتمعات متضمنة ما فيها من عادات عالية[1].

وليس هناك من شك فى أن الدراسات الأنثروبولوجية عامة ودراسات «تايلور» أبو الأنثروبولوجيا خاصة قد ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر فى تطوير التعريفات السيكولوجية والسوسيولوجية للثقافة وأسهمت فى تطور مصطلح الثقافة بوجه عام، وذلك ما سنحاول رصده فى الصفحات التالية.

٢ - التعريفات السيكولوجية للثقافة:

تهتم التعريفات السيكولوجية بإبراز جانبين هامين للثقافة أولهما: الثقافة كعملية تكيف وتوافق وأداة لحل كل المشكلات ويأتى على رأسها تعريف «سمنر وكيلر» «Sumner & Keller» الثقافة بأنها مجموع الأساليب التى تكيف الناس لظروف حياتهم وهذا التكيف لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال أفعال تجمع ما بين التنوع والانتقاء والانتقال.

وينظر «فورد Ford» للثقافة فى شكل قواعد تحكم السلوك الإنسانى تعطى حلولاً للمشكلات الاجتماعية.

(١) محمد يسرى دعبيس، مرجع سابق، ص ص ٧٦ - ٨٣.

أما الجانب الآخر الذى تحاول أن تبرزه التعريفات السيكولوجية فيتركز في عنصر التعليم الإنساني، ونذكر منها على سبيل المثال تعريف «ويسلر **Wissler**» للظواهر الثقافية على أنها تحتوى على كل أنشطة الإنسان التي يكتسبها عن طريق التعليم، كما أنها مركبات من السلوك المكتسب من قبل الجماعات الإنسانية.

وينظر «دافيز **A. Davis**» للثقافة بأنها تشمل كل مظاهر السلوك التى يتعلمها ويكتسبها الفرد فى تكيفه فى المجموعة(١).

ومن ثم فإن التعريفات ذات الطابع النفسى أو السيكولوجى تميل إلى إبراز جوانب معينة من التكيف، والتعلم والعادات. وتنظر للثقافة على أنها مجموعة أساليب فنية تحقق إشباع الحاجات، وحل المشكلات والتكيف مع البيه. وتميل هذه التعريفات إلى إرجاع فكرة الثقافة إلى العمليات السيكولوجية، حيث يمكن تعريف الثقافة بإيجاز على أنها السلوك المشترك، فلا ينظر للسلوك كجزء من الثقافة إلا عندما يشترك الجميع فيه أو يمارسه أعضاء الجماعة، فالسلوك الذى يكتسب الصفة الاجتماعية هو سلوك متعلم(٢).

أما التعريفات السوسيولوجية للثقافة فتركز على البعد الاجتماعى للثقافة، فالثقافة هى محصله نهائية بكل تنظيماته وجماعاته وعلاقاته وهذا ما سنحاول تناوله فيما يلى:

---

(١) محمد يسرى دعبيس، مرجع سابق، ص ص ٧٢، ٧٣.

(٢) تهانى الكيال، الثقافة الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص ص ٥٦ – ٥٧.

٣ ـ التعريفات السوسيولوجية للثقافة:

تختلف الرؤية السوسيولوجية للثقافة باختلاف مدارس علم الاجتماع، فالمدرسة الألمانية تركز عند تناولها للثقافة على المقارنة بين الثقافة والمدنية، وباتت جزءاً من النقد الموجه نحو المجتمع الصناعى الذى يدرك على أنه قوه مجهولة تؤطر الثقافة البشرية وتبعياتها. فى حين ينظر علم الاجتماع البريطانى والأمريكي لثقافة الجماعات الاجتماعية على انه مجموعة من المعتقدات والأعراف أو طريقة عيش الناس لجماعات معينة. وكلما ازداد استعمال الثقافة ازدادت اختلافات مضامينها. إذ تارة تستعمل على أنها نسق المعتقدات لنسق القيم أو العقيدة وتارة أخرى تستعمل غير ذلك. و يرى علماء الاجتماع وتنوع ثقافات المجتمع الصناعى على أنها ليست واحدة لكافة فئات المجتمع أو أنها تمثل نسقاً واحداً لكافه الأنساق الثقافية ولا تمثل الحياة الجمعية العامة للمجتمع[١].

ومن أكثر التعريفات السوسيولوجية إثارة للجدل تعريف «كارل ماركس» أن الثقافة هى كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها فى المجتمع من خلال سير التاريخ. ويُقصد من ذلك أن الثقافة ظاهرة تاريخية يتحدد تطورها بتتابع النظم[٢]. الاقتصادية والاجتماعية وتتخذ الثقافة فى أى مجتمع طبقى طابعاً طبقياً سواء فيما يتعلق بمضمونها الأيديولوجى أو أهدافها العميقة.

ومن ثم يحدد التعريف الماركسى بوضوح أهم مكونات الثقافة من حيث كونها ظاهرة تاريخية ومحاولة ربطة بين الثقافة والنظم الثقافية والاجتماعية، كما أنه يعطى تفسيراً مادياً تاريخياً لنشأة الثقافة وتغيرها مع اهتمامه ببعد الطبقة الاجتماعية ومحاولة ربطة بن الطبقة والثقافة.

(١) معن خليل العمر، مرجع سابق، ص ص ١٧٧ – ١٧٨ .

(٢) محمد يسرى إبراهيم دعبيس، مرجع سابق، ص ٨٠.

وعلى النقيض من ذلك يأتي تعريف «بارسونز» الذي يرى أن الثقافة تتكون من تلك النماذج المتصلة بالسلوك وبمنتجات الفعل الإنساني التي يمكن أن تورث بمعنى أن تنتقل من جيل إلى جيل بصرف النظر عن الجينات الوراثية[1].

وعموماً يمكننا القول أن التعريفات السوسيولوجية للثقافة اهتمت بإبراز البعد الاجتماعي. و أثر ذلك على حياة الناس بصفة عامة.

ولقد اختلفت رؤية علماء الاجتماع للثقافة، واحتدم حولها صراع فكري مفاده هل هي ثقافة أم ثقافات؟ هل يمكن أن يكون هناك ثقافات متعددة؟ أم أن هناك ثقافة إنسانية واحدة يمكن أن تجمع الجنس البشري؟ ومن هنا ظهرت اتجاهات تحاول أن تربط بين الثقافة والشخصية، وظهرت مفهومات النمط الثقافي العام والشخصية القومية إبان الحرب العالمية الثانية، وفي نهاية القرن العشرين تحولت مدرسة فرانكفورت النقدية لنقد المجتمع الصناعي الحديث بالتركيز على محور أساسي لتغيير المجتمع ألا وهو الثقافة، وتحولت الثقافة إلى متغير مستقل، وفي بدايات القرن الحادي والعشرين احتدم الصراع حول الثقافة التي صارت في بؤرة الصراع الفكري المحتدم بين الاعتراف بالثقافات الفرعية والخصوصية الثقافية ومن ثم الهوية الثقافية من جانب وبين مقولات الثقافة العالمية أو الثقافة الكونية، وبين الخصوصيات الثقافية وغلبة النمط الثقافي الأمريكي أو ثقافة الكوكاكولا دار الصراع الثقافي، وانطلقت دعاوى صراع الحضارات وحوار الحضارات.

وسوف أناقش تلك القضايا باستفاضة في مواضع أخرى من الكتاب، ومن أكثر من زاوية، وكل تلك القضايا فتحت المجال أمام قضيه

(١) محمد يسري إبراهيم دعبيس، مرجع سابق، ص ص ٦٨-٨١.

أخرى غاية فى الأهمية وهى قضيه الثقافة كفكر وكسلوك وأسلوب حياة ، وهنا نجد لزاماً علينا توضيح العلاقة بين الثقافة والحضارة والمدنية على مستوى الفكر وعلى مستوى السلوك، كما أنه من الأهمية بمكان إيضاح المقصود بالثقافة الفرعية، والثقافة الجماهيرية والثقافة الراقية، والمقصود بالانتشار الثقافى والفرق بينه وبين الغزو الثقافى والهيمنة الثقافية، ثم المقصود بعولمة الثقافة وعلاقتها بثقافة العولمة وهل تلك المفهومات هى من قبيل التجريد الفكرى أم أنها تعبر عن سلوك فعلى وأنماط حياة؟

كما أننا نواجه كثيراً بخلط بين مكونات الثقافة – خاصة بين الدارسين المبتدئين – حيث يخلط بين مفهومات السمة الثقافية والنمط الثقافى والمركب الثقافى، وهذا يدعونا إلى إزالة أى لبس أو غموض عن تلك المفهومات الأساسية التى بدونها يصعب على أى دارس أو مفكر مناقشة القضايا الثقافية بتفهم تام.

ولقد تعدى الخلط بين المفهومات الثقافية مجرد الخلط بن مكونات الثقافة إلى الخلط بين عناصر الثقافة، فالبعض قد يخلط بين مفهومات التراث والتقاليد والعادات والأعراف والقيم أو قد يستخدم بعضها محل بعض دونما أدنى فرق، وذلك قد يمتد إلى الباحثين المتخصصين الذى قد يقصر بعضهم من تلك المفهومات أو يوسع مجالها لتشمل غيرها من المفهومات.

وسوف يقودنا ذلك إلى طرح قضية جدلية الفكر والممارسة وهل الثقافة هى فكر وأدب وتراث فكرى وأدبى؟ أم أنها سلوك وعادات وأعراف وأنماط سلوك؟ أما أنها تفاعل جدلى بين الفكر والسلوك؟ أفكار تحاول كسر قيود العادات والمألوف؟ وعادات ومعايير وتقاليد وتراث تكرسها أفكار ورؤى؟ وصراع بين العام والخاص؟! كل ذلك سوف أحاول سبر أغورة فى الصفحات القليلة التالية.

ثانياً ـ الثقافة والمفهومات ذات الصلة:

علينا أن نعرق فى هذا المجال بين مفهوم الثقافة وغيرها من المفهومات وثيقة الصلة التى توضح الطبيعة الجدلية للثقافة بين الفكر والممارسة، وسوف نبدأ تلك التفرقة، بالفرق بين الثقافة والحضارة والمدنية وهى من أكثر المفهومات إثارة للجدل.

(أ) الثقافة والحضارة:

احتاج الكتاب المعاصرون إلى التمييز بن مدلول كلمة الحضارة Civilization وكلمة Culture فخصصوا الكلمة الثانية بمعنى الثقافة، وأرادوا أن يفرقوا بذلك بين المظاهر المادية التى تقترن بالحواضر الكبرى وعمران الثروة وبين التربية الخلقية والفكرية التى تتمثل فيما تملكه الأمم من ثمرات التهذيب والتثقيف ومن محصول ثروتها النفسية. وعند المحدثين من الأخلاقيين والاجتماعيين إن نهضات الأمم تبدأ بالثقافة أو بالعقائد والمثل العليا ثم تنتهى إلى العمران المادى الذى يتراءى فى الأشياء المحسوسة وينقص نصيبه رويداً من المعانى الوجدانية حتى يؤول إلى الزوال. فلا تقوى الأمة على الاحتفاظ بالعمران ولا بالأمثلة العليا، ولا ترجى لها نهضة أخرى بغير عقيلة متجلدة تبعثها إلى الحركة والطموح[(١)].

والثقافة هى التى تمنح حضارة معينة Civilization شكلها و«نكهتها» الخاصة التى تميزها عن غيرها من الحضارات، رغم أن جوهر الحضارات الإنسانية واحد، ألا وهو عمارة الأرض أو «الخلافة فى الأرض» إذا استخدمنا مفاهيم قرآنية، أو «العمران البشرى» إذا استخدمنا مفاهيم خلدونية.

---

(١) عبد العزيز شرف، مرجع سابق، ص ١٦.

فالثقافة هى «الأسلوب» الذى يتم به العمران أو الاستخلاف أو إقامة الحضارة والمدنية من حيث هو انعكاس للفلسفة المعيشية للجماعة المنشئة للحضارة، ومن خلال هذا الأسلوب، يمكننا تصنيف الحضارات، مثلاً إلى حضارة عربية إسلامية، وتلك صينية أو غربية أو شرقية، وهكذا. والحضارة السائدة فى لحظة تاريخية معينه، عبارة عن تجسيد للجهد الإنسانى فى عمارة الأرض فى أعلى مراحله.

ويمكن القول : أن الثقافة بهذا المعنى ، هى «وعى الجماعة بذاتها»، أو هى «روح الجماعة» ، وبالتالى فهى مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفاهيم الهوية والذاتية والخصوصية[1].

لقد ارتبط مفهوم «الحضارة» بمعنى الاستنارة والتقدم القانونى والسياسى والسلوكى والمعتقدى والتنظيمى والتكنيكى، وتلازمت كلمة الحضارة مع معنى التقدم خاصة لدى رواد عصر التنوير، وساهم كبار المؤرخين فى تطور ذلك المعنى، وإن كان بعض المفكرين والمؤرخين يخلطون بين الحضارة والثقافة، وإن كانت الأخيرة ظاهرة أكثر تعقيداً، تتضمن عمليه التنظيم والتحكم فى الخصائص المادية والتكنيكية لشعب ما، بالإضافة إلى معتقداته وفنونه، وأساليب تعبيره الفنية، وآدابه، ومجموعة مثله العليا، وأفكاره، وقيمه.

ومع تقدم القرن العشرين ... ساهم العلماء الألمان المحدثون، مثل: ألفريد فيبر فى توضيح الحضارة بوصفها عمليه تقدم تاريخية معقدة، تبدأ من أول حالات التحول البدائى للإنسان: من الاعتماد المباشر على الطبيعة، إلى محاولة السيطرة عليها بالعمل، الذى يقترن بوضع نظم

(١) تركى أحمد، هوية بلا هوية: نحن والعولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات، «العولمة والهوية الثقافية» المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ٢٧٣، ٢٧٤.

العلاقات الاجتماعية والسياسية. وهذه العملية، عملية مركبة وديناميه، وقد تتعرض لعوامل طبيعية أو غيرها، تؤدى لجمودها أو حتى لانتكاسها فى إحدى مراحلها، وقد تؤدى إلى تطورها المستمر، أو إلى تغييرها من مستوى «حضارى» إلى مستوى آخر، وإن كان التقدم - إذا حدث - لا يحدث فى خط مستقيم تصاعدى أبداً"[1].

وهناك علاقة بين الثقافة والحضارة تزداد توتراً وصراعاً فى عصر العولمة الذى طغت فيه فكرة صراع الحضارات، ولقد تناول أ. محمود أمين العالم تلك القضية بأسلوب فلسفى رائع أتفق معه فى كثير من جوانبه حيث ربط بين الثقافة والحضارة والهوية والعولمة، ولقد أكد على «أن هناك تفاعلاً وتصارعاً، تفاضلاً وتواصلاً، حواراً وصراعاً تراكماً وتجاوزاً، بين الثقافات المختلفة مع كل توسع ثقافى أو حضارى جديد فى مجرى التاريخ الإنسانى العام. أى أن مصطلح العولمة فى عصرنا الراهن، هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعيه تمثلت فى البداية، فى ثقافة - بالمعنى الأنثروبولوجى - تخلقت فى رحم الأنساق الإقطاعية[2]. فى أوربا فى القرن السادس عشر الميلادى، وتتسم بنمط إنتاجى جديد مختلف هو نمط الإنتاج الرأسمالى الذى أخذ يمتد نتيجة لطبيعته التوسعية التنافسية داخل أوروبا ثم خارجها، بمختلف أساليب التدخل والسيطرة العسكرية والتجارية والثقافية الرمزية، حتى شمل اليوم كل أرجاء الأرض جميعاً من أدناها إلى أقصاها، وأصبح يمثل بتوسعيته وسيطرته الشاملة حضارة العصر الراهن، وأن تفاوت مستواه من مجتمع إلى آخر، وبين من أسهموا ويسهمون فى إنتاج وإعادة إنتاج وتطوير هذا النمط الإنتاجى الرأسمالى،

(١) سامى خشبة، مرجع سابق، ص ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢) محمود أمين العالم، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أبحاث /٧ «العولمة والهوية الثقافية والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٢٧٧.

وبين من يسهمون فى إعادة إنتاجه هامشياً، ومن يغلب على علاقاتهم بهذا النمط طابع التبعية الكاملة. ولهذا لم تعد هذه العولمة أو هذه الثقافة التى أصبحت معممة عالمياً، لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث مصدر نشأتها الأولى، وإنما هى - رغم هذه النشأة الأولى - حضارة رأسمالية عالمية، تعد امتداداً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة عليها، والتى ما تزال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الإنتاجى الرأسمالى الجديد، هذا النمط الذى يتنوع بدوره بتنوع هذه الثقافات، مع استمرار سيادة طابعها النمطى الرأسمالى ، وخاصة المالى فى وقتنا الراهن.وفى إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتجتون. ليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. فليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم اختلاف الطابع القومى والثقافى التراثى بينهما. وليس ثمة صراع حضرى بين أمريكا وإيران أو بينها وبين سوريا والعراق وليبيا، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً وأيديولوجياً. ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة الأمريكية لتصطنع به أعداء وهميين تغيب بهم حقيقة الصراع الدائر، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الإسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكى القديم، فى الوقت الذى كانت تدعم فيه أشد عناصر التيار الدينى تعصباً وتخلفاً فى أفغانستان وغيرها من البلاد العربية الإسلامية!! إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعاً حضارياً، بل هو أساساً صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة واحدة هو - أولاً - صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبيرة نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة أزماتها الاقتصادية والمالية والاجتماعية والثقافية[1].

(١) محمود أمين العالم، مرجع سابق، ص ص ٣٧٧-٣٨٠.

وإذا كان هناك خلط أو جدال حول مفهوم الثقافة والحضارة، فذاك الخلط وذاك الصراع دائر أيضاً حول مفهومات أخرى وثيقة الصلة بالثقافة، كالثقافة الفرعية وعلاقتها بالثقافة، والثقافة الجماهيرية والثقافة الراقية، وثقافة الشباب وعلاقتها بمفهوم الثقافة وذلك ما سنحاول الكشف عنه فيما يلي.

(ب) الثقافة والمفهومات المشتقة:

سوف أحاول توضيح أوجه الاتفاق والاختلاف بين مفهوم الثقافة والمفهومات المشتقة كمفهوم الثقافة الفرعية ومفهوم ثقافة الشباب، والثقافة المضادة. وسنبدأ ها بمفهوم الثقافة الفرعية

١ - الثقافة الفرعية Subculture:

تسمى الثقافة الفرعية أحياناً بالثقافة الثانوية أو «الثقافة التحتية» ولا يوجد مجتمع إلا وتفرز الجماعات المختلفة فيه، منظومات خاصة بها من الرموز والمعانى والمفاهيم وغيرها من عناصر تكوين الثقافات، لكى تكون لها ثقافة، أو شبه ثقافة خاصة - جنباً إلى جنب، أو تابعة لعناصر تكوين الثقافة الرئيسة المركزية.

وقد تنبع هذه الثقافات التحتية (الفرعية) من طوائف عرقيه، أو دينية، أو مهنية أو طبقية وغيرها. والدافع إلى توليد الثقافة التحتية - أو تطويرها أو المحافظة عليها - هو موقع «الجماعة» أو الطائفة - صاحبة هذه الثقافة التحتية من السلطة الاجتماعية أو الثقافية، وإن ما يقلق علماء الاجتماع الثقافى، وعلماء الاجتماع السياسى على حد سواء، هو نزوع الثقافات التحتية إلى الانفصال، وإلى التمايز الكامل عن الثقافة المركزية الرئيسية[1].

(١) سامى خشبة، مرجع سابق، ٢١٩.

ويشير الاستخدام العام الأشمل لهذا المصطلح إلى أن الفكرة الجوهرية لنظرية الثقافة الفرعية هو النظر إلى تكوين الثقافة الفرعية كحل جمعى، أو حل متجدد، للمشكلات الناجمة عن طموحات الأفراد المحبطة، أو لوضعهم الملتبس فى المجتمع الكبير. وهكذا تكون الثقافات الفرعية كيانات متميزة عن الثقافة الأكبر (الأم)، ولكنها تستعير منها رموزها وقيمها ومعتقداتها (وكثير ما تعرضها للتشويه، أو المبالغة، أو تقلبها رأساً على عقب). ويستخدم مفهوم الثقافة الفرعية على نطاق واسع فى ميدان دراسة علم الاجتماع للانحراف، كما يشيع بشكل خاص فى دراسات ثقافة الشباب[1].

٢ ـ ثقافة الشباب.Youth Culture:

هى بمعناها الدقيق «ثقافة فرعية» كانت موضوع جدل مهم ومؤثر بين الكتاب الوظيفيين (أساساً) من ناحية ونقادهم من ناحية أخرى. وتفسر ثقافات الشباب إما من خلال العوامل الفعالة فى تجربة المراهقة، أو التلاعب بأساليب الشباب فى الإنفاق وتمضية وقت الفراغ بفعل الإعلان وغيرها من وسائل الاتصال الجماهيرى[2].

٣ ـ الثقافة الجماهيرية Mass Culture:

يطلق على مفهوم الثقافة الجماهيرية مفهوم ثقافة شعبية **Popular culture**، ومن الفروق الهامة ذلك الفرق بين الثقافة الجماهيرية، وما يطلق عليه عادة الثقافة الراقية. حيث تضم الثقافة الراقية أشياء من قبيل الموسيقى الكلاسيكية، والفن الراقى. أما الثقافة الجماهيرية أو الثقافة الشعبية، فهى أوسع انتشاراً من ذلك بكثير وأقرب لكل فرد. ويتركز

(١) جودون مارشال، مرجع سابق، ص ص٥٢٠، ٥٢١.
(٢) المرجع السابق، ص ٥١٦.

الاهتمام الرئيسى للثقافة الجماهيرية على التسلية، وتسيطر عليها فى أوربا والولايات المتحدة – على سبيل المثال – الألعاب الرياضية، والتليفزيون، الأفلام السينمائية، والموسيقى الشعبية المسجلة[1].

وهناك أطروحتان متعارضتان أحدهما ترى أن الثقافة الحقيقية هى ثقافة النخب، وهى الثقافة المركزية المهيمنة أو ثقافة المرجع والثقافة الشعبية مجرد مشتقات من الثقافة المركزية ليست سوى ثقافات هامشية أو نسخ مشوهة من الثقافات الشرعية (ثقافة النخب) وينظر للثقافات الشعبية من هذا المنظور على أنها نواقص وتشويهات وعدم فهم.

وفى مقابل هذا المفهوم هناك مفهوم آخرين أن الثقافات الشعبية ثقافات مساوية لثقافات النخب إن لم تكن أرفع منهما ويرى القائلون بذلك أن الثقافات الشعبية هى ثقافات أصيلة، وأنها ثقافات مستقلة تماماً ولا تدين بأى شئ لثقافة النخب أو الطبقات المهيمنة[2].

وتتداخل دراسات الثقافات الجماهيرية مع دراسات الثقافات الفرعية، وثقافات الشباب، والإيديولوجيا، والدراسة الاجتماعية لوقت الفراغ، وسويولوجيا وسائل الاتصال[3].

وهناك مفهوم أخر مقارب لمفهومات الثقافة الفرعية، وثقافة الشباب، ويعكس التناقض والاختلاف بين مفهومى الثقافة الجماهيرية «الشعبية» والثقافة الراقية، وهو مفهوم الثقافة المضادة.

(١) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ص ٥١٤، ٥١٥.
(٢) دونى كوش، مرجع ، سابق ص ص ٧٩، ٨٠.
(٣) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص٥١٥.

٤ ـ **الثقافة المضادة Counterculture:**

ازدادت شعبية هذا المصطلح فى العقد السادس فى القرن العشرين عندما حصل رغبة الطلبة المتطرفين وسواهم لتشكيل سياسات ونظريات جديدة حول السياسة والعمل وحياة الأسرة التى طوقت ما هو قائم ومقبول قيماً وأنماطاً سلوكية لكى يؤسسوا ما يطمحوا له وإليه فى مجال الحرية الجنسية واستعمال المخدرات والتحرر من حياة الأسرة[١].

ويطلق مفهوم ثقافة مضادة Counter - Culture. حينما تتخذ بعض الثقافات الفرعية موقف المعارضة المباشرة للثقافة المسيطرة فى المجتمع الذى تعيش فى ظله، فترفض أكثر قيمها ومعاييرها أهمية، وتتحول إلى ما يعارضها فإنه يطلق عليها ثقافات مضادة. وقد شاع إطلاق هذا المصطلح بصورة عامة على ثقافات الطلاب، وجماعات الهيبيز، التى كانت طرفاً فى صراعات الشباب حوالى عما ١٩٦٨، كما يمكن أن يستخدم المصطلح على نطاق واسع أيضاً[٢].

وإذا نظرنا للمفهومات وثيقة الصلة بالثقافة فإننا نواجه بوجود كم ضخم من المفهومات التى توضح طبيعة التقاطع أو أوجه الالتقاء والاختلاف، وكذا نواجه بكم آخر من المفهومات التى تتناول العمليات الثقافية كالتغير الثقافى ومنها الانتشار الثقافى والصراع الثقافى والفجوة الثقافية وهذا ما سنحاول إيضاحه فيما يلى.

(جـ) العمليات الثقافية والخطوط الفاصلة:

هناك عدد كبير من المفهومات التى توضح الثقافة كعملية بها الكثير من التغيرات والصراعات وبها أيضاً بعد هام لا يمكن تغافله وهو الانتشار الثقافى، ودرجة الانتشار الثقافى والانتقال الثقافى والتخلف الثقافى.

---

(١) معن خليل العمر، مرجع سابق، ص ١٧٢.
(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥٢٤.

١ - التفاعل الثقافي Acculturation والاتصال الثقافي : The Culture Contact

حتى ثلاثينيات القرن العشرين، كان علماء الاجتماع البريطانيون يستخدمون مصطلح: «الاتصال الثقافي» للإشارة إلى عملية اكتساب الفرد أو الجماعة (أو حتى المجتمع بأسره) الخصائص الثقافية لجماعة، أو لمجتمع آخر من خلال الاتصال والتداخل، ولكن علماء الاجتماع الأمريكيين رأوا أن تعبير «الاتصال الثقافي»، للإشارة إلى عملية اكتساب الفرد أو الجماعة (أو حتى المجتمع بأسره) الخصائص الثقافية لجماعة، أو المجتمع آخر من خلال الاتصال والتداخل، ولكن علماء الاجتماع الأمريكيين رأوا أن تعبير «الاتصال» - بالمعنى البريطاني - يعني تأثر «الطرف الأضعف» بثقافة «الطرف الأقوى» إما لتفوقه السياسي والاقتصادي، أم لتفوقه البريطاني، واستبدالو به مفهوم «التفاعل» الذي يعني تبادل التأثير بين مختلف الجماعات أو المجتمعات، بصرف النظر عن قوة كل منهما السياسية، أو الاقتصادية أو التكنولوجية [١].

٢ - التغير الثقافي The Cultural Change:

يُقصد بالتغير الثقافي التغيرات التي تحدث في سمة واحدة أو عدة سماته من سمات الثقافة. هذا ويهمنا أن نشير هنا إلى أن سمات الثقافة متشابكة. وإذا حدث تغير في سمة من سماتها، فإن ذلك يؤثر في السمات الأخرى. ونحن عند دراستنا لأسباب التغير الثقافي. ينبغي أن نأخذ في الاعتبار الانتشار الثقافي والاختراعات. ويُقصد بالانتشار الثقافي انتقل سمة ثقافية أو أكثر من ثقافة إلى أخرى.

٣ - الانتشار الثقافي The Cultural Diffusion:

لقد كان العلماء التطوريون في القرن التاسع عشر يُبدون اهتماماً كبيراً بدراسة التطور الثقافي. كما أنهم كانوا يميلون إلى التقليل من

---

(١) سامي خشبه، مرجع سابق، ص ١٩٥.

أهمية الانتشار الثقافى. وعلى العكس من ذلك، اهتم فريق آخر من العلماء بدراسة الانتشار الثقافى. ولقد انتقد هؤلاء العلماء نظرية التطور الثقافى. وتقوم انتقادات هؤلاء العلماء على حقيقة واضحة جداً. وهى أن الثقافة غالباً ما تُستعار. وهى لا تنشأ فى صيغٌ متشابهة - فى المجتمعات المختلفة. بواسطة النمو التلقائى الناتج عن تشابه بعض الإمكانيات الاجتماعية والطبيعية البشرية. ولحن لو أمكننا أن نتتبع تاريخ أحد الاختراعات - سواء فى ميدان التكنولوجية أو الفن أو الفكر أو العرف - فإننا فى الأغلب، نكتشف أن الاختراعات الموجودة عند عدد من الشعوب فى أمكنه مختلفة وفى أزمنة مختلفة. لم تظهر تلقائياً عند كل منها على حدة. وإنما توصل إليها أولاً شعب واحد فى مكان وفى وقت معين من تاريخهم . ثم انتشر بعد ذلك - برمته أو بعضه - من هذا الشعب إلى شعوب أخرى. ولحن إذا أمعنا فى نظر هذه المسألة، أكثر من ذلك، فسوف نجد أن السمات الثقافية المنقولة ربما تخضع لكل أنواع التغييرات أثناء عملية الاستعارة والاندماج فى ثقافات أخرى.

والانتشار الثقافى نتيجة لعوامل مختلفة. ومن هذه العوامل نذكر: انتقال أفراد أو جماعات بين المجتمعات التى يتم الانتشار الثقافى بينها. إطلاع أفراد المجتمع على ثقافة مجتمع معين عن طريق وسائل الاتصال المختلفة. الغزو، ولحن لو رجعنا إلى تاريخ الاستعمار الأوروبى فى القارة الإفريقية، فسوف لجد أن الغزاة كانوا يفرضون ثقافتهم على الشعوب المحتلة. فالاستعمار الفرنسى، مثلاً قد فرض ثقافته على كثير من الشعوب التى تعيش فى شمال وسط القارة الإفريقية.

والانتشار الثقافى ليس سهلاً دائماً. فقد توجد فى بعض الأحيان. عقبات تمنع الانتشار الثقافى بين مجتمع وآخر. ومن هذه العقبات نذكر:

وجود جبال أو صحارى تعزل المجتمع عن غيره من المجتمعات، وجود عوامل سياسية أو اجتماعيه تمنع الانتشار.

ولا شك أن الانتشار الثقافى، فى العصر الحديث، قد أصبح أسرع من الانتشار الثقافى فى الأزمنة السابقة وهذا يرجع إلى التقدم الكبير الذى حدث فى ميدان وسائل الاتصال (مثلاً: المذياع، التليفزيون، الأفلام السينمائية، الجرائد، المجلات، الكتب)[1].

٤ - الانتقال الثقافى The Cultural Transmission:

عملية يتم من خلالها نقل الثقافة من جيل إلى جيل آخر، عن طريق التعليم سواء بصورة رسمية أو غير رسمية، فهى عملية تمثل استمرار التراث الاجتماعى وأنماط التفكير والسلوك والعمل، خلال الزمن[2].

٥ - التخلف الثقافى The Cultural lag:

تحت هذا المصطلح كتب وليم ف. أوجبرن فى عام ١٩٥٠ فى استجابته فى التعميم الاقتصادى الخام الذى يفيد أن الظواهر الثقافية والسياسية والاجتماعية فى تغير بشكل مباشر، فكانت استجابته فورية نحو التغير المبنى على القاعدة الاقتصادية للمجتمع. ولاحظ أوجبرن أن التغير فى الثقافة لم يكن دائماً أو ضرورياً بنفس السرعة والدرجة مع التغيرات الاقتصادية. ومثال على ذلك: أنه ناقش الفكرة القائلة بأن الاقتصاد يؤثر على نظام تقسيم العمل فى الأسرة التى لا تتصاحب مع

(١) على محمود إسلام الفار، معجم علم الاجتماع، انجليزى - عربى، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص ١٤٨- ١٥٠

(٢) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٠٩

التغير الحاصل فى العقيدة أو الآراء التى تقول ببقاء المرأة فى المنزل. أو أن مكان المرأة الطبيعى هو المنزل. والتخلف الثقافى واجه نقاشاً حاداً في علم الاجتماع وبالذات فى العلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبنية الفوقية للثقافة فى المجتمع(١).

ومن المفهومات الثقافية المثيرة للخلط خاصة بين الدارسين المبتدئين، المفهومات التى تتعلق بالعناصر الأساسية للثقافة كالتقاليد والعادات والعرف والتراث، لذا سوف أحاول تباين أوجه الاختلاف بين كل منها فيما يلى:

(د) أوجه الاختلاف بين العناصر الثقافية:

هناك أوجه اختلاف واتفاق وقد يكون تداخل بين العادات والتقاليد والأعراف، والمعايير وسوف أحاول توضيح ذلك بشئ من التفصيل فيما يلى.

١ ـ معيار Norm، معايير Norms:

هى وصفات تخدم كإرشادات عامة للسلوك الاجتماعى. ويعرض السلوك البشرى منظمات معينة تكون ناتجة عن إفرازات التوقعات العامة. وبهذا المعنى يكون الفعل البشرى (السلوك) ما هو إلا حكم القواعد العامة. ليس بالضرورة المعيار الاجتماعى أن يكون سلوكاً حقيقياً. أن السلوك المعيارى ليس بهذه البساطة ليظهر على شكل نمط واقعى. وطالما يشير المصطلح إلى التوقعات الاجتماعية حول السلوك الصحيح أو المناسب. فتستخدم المعايير لتقويم السلوك البشرى ليكون وفق رضاء وامتنان الناس، بينما الانحراف عن المعايير يواجه بعقوبة وجزاء. ويتم اكتساب المعايير ذاتياً

---

(١) ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهوارى، وسعد عبد العزيز مصلوح، مكتبه الفلاح، (ب. ت)، ص ١٧٦.

عن طريق التنشئة الاجتماعية. ويعد مفهوم المعيار نواه لنظريات النظام الاجتماعي[1].

ويميز عالم الاجتماع فى «درجات» أو «أبعاد» التجربة بين المعايير التى تعتبر طرائق للعمل والوجود والتفكير محددة ومعاقب عليها اجتماعياً، القيم التى توجه بطريقة غامضة نشاط الأفراد عبر تقديم مجموعة من المراجع المثالية لهم، وفى الوقت نفسه جملة من رموز تحقيق الذات، التى ساعدهم على تحديد موقعهم وموقع الآخرين بالنسبة لهذا المثال. ولكن نظام القيم ونظام المعايير ليسا منفصلين بشكل دقيق - ما عدا فى الحالة الحدية لعمل تقنى، يعى تماماً الأهداف التى يسعى إليها ويكون السيد المطلق للموارد والوسائل التى يحركها. وفى أغلب الأحيان يبقى التمييز بين المعايير والقيم نسبياً ومجرداً ويكون من الاعتباطية عدم الأخذ إلا بالبعد المعيارى (أو القيمى) كما إهمال الجانب «المنتظم» للوقائع الاجتماعية على حساب الجانب المتغير[2].

٢ - العرف Custom:

يستخدم هذا المصطلح بشكل مكثف من قبل علماء الإنسان لوصف أنماط السلوك والمعتقدات التى تشير إلى رتابة الحياة اليومية لتميز ثقافة معينة عن الأخرى[3].

والعرف عبارة عن طائفة من الأفكار والآراء والمعتقدات التى تنشأ فى جو الجماعة وتنعكس فيما يزاوله الأفراد من أعمال وما يلجأون إليه فى

(١) ميشيل مان، مرجع سابق، ص ص ٣١٤، ٣١٥.

(٢) ر.بوردن وف - بوريكو، المعجم النقدى لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ط١، ١٩٨٦، ص٥١٤.

(٣) ميشيل مان، مرجع سابق، ص ١٧٩.

كثير من مظاهر سلوكهم الجمعى ويضطر الأفراد إلى الخضوع لهذه المعتقدات لأنها تستمد قوتها من فكر الجماعة وعقائدها. فلا يملكون الخروج على ما ترسمه لهم إلا فى أضيف الحدود، ولا يستطيعون أن يعزلوا أنفسهم عن الأخذ بها أو التفكير فى ضوء ما توحى به، ولذلك نجد أن معظم الأفراد منساقين إلى السير فى ركاب العرف ومن يحاول أن يتصدى لما يفرضه من مظاهر السلوك أو من المعتقدات والآراء يقابل من الجماعة بقوة تتناسب مع قوية العقيدة التى خرج عليها ومبلغ تأثيرها فى ضمير الجماعة. ولا أدل على ذلك من أن الإنسان لا يستطيع أن يقدم دليلاً مقبولاً ومعقولاً عن الأعمال أو الآراء التى يأخذ بها ويتصرف فى ضوء ما تمليه عليه سوى ترديد القضية الشعبية المتوترة وهى «لقد جرى العرف على ذلك»[1].

٣ ـ العادات The Customs.

الطرق المستقرة للتفكير والسلوك فى المجتمعات. وتتم دراسة العادات على مستويات مختلفة. فالدراسات الإثنوجرافية تهتم بالوصف الدقيق تفاصيل الحياة اليومية الروتينية. وفى مستوى أعلى من التعقيد، ينصب الاهتمام على تحليل القواعد المتضمنة فى هذه التفاصيل، وصولاً إلى استخلاص الأنماط الثقافية لتلك الأفعال المتكررة. وأخيراً يمكن النظر إلى العادة باعتبارها تعكس الطبيعة المميزة للثقافة بأكملها، أو لمنطقة ثقافية (قد تكون منطقة جغرافية يشترك سكانها فى ثقافة مشتركة أو تضم عددا من الثقافات الفرعية).

والعادات جزء هام أو فصل عام من دستور الأمة غير المكتوبة. بيد أنها مدونه فى صدور الأفراد رواسبه فى تكوينهم وتمثل دعامة جوهرية من

(١) مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه «المدخل إلى علم الاجتماع»، مكتبه الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٦٧.

دعائم تراثهم الاجتماعى. وهذا التاريخ الطويل الشاق يضفى على العادات قدراً من التقديس والاحترام، ويؤكد ثباتها واستقرارها، ويوسع نطاق عموميتها وانتشارها بين سائر أفراد المجتمع. ولذلك لا تقتصر العادات على طائفة معينة أو طبقة خاصة شأن التقاليد أو العرف، ولكنها تمتاز بالعمومية والانتشار على أوسع نطاق داخل البيئة الاجتماعية. وهذه الأمور وما إليها تفسر لنا سر تعلق الأفراد بها وخضوعهم لما تفرقه عليهم[1].

٤ ـ التقاليد Traditions:

ويشير التقليد فى معناه الأولى إلى ممارسة المعتقد شئ من صنع الإنسان وبراعته ينتقل من جيل إلى آخر. فى حين يكون مضمون التقليد لفظياً وبالذات عندما يشير إلى بعض أسس الثقافة التى تعتبر جزء من الإرث العام لجماعة معينة. ويعد التقليد مصدراً للاستقرار الاجتماعى والشرعية العامة ومع ذلك فإن (التقليد) يقدم قاعدة لتغير الحاضر. المفهوم مهم جداً فى علم الاجتماع فى إقامة مقارنه مع المجتمع الحديث وحوار مع طبيعة السلطة[2].

التقاليد عبارة عن طائفة من قواعد السلوك الخاصة بطبقة معينة أو طائفة أو بيئة محلية محدودة النطاق. وهى تنشأ من الرضى والاتفاق الجمعى على إجراءات وأوضاع معينة خاصة بالمجتمع المحدود الذى تنشأ فيه. ولذلك فهى تستمد قوتها من قوه المجتمع (الطبقة أو الهيئة) الذى أصطلح عليها وتفرض سلطتها على الأفراد بإسمه. فالتقاليد شأنها شأن العادات والعرف، عبارة عن مصطلحات اجتماعية مزودة بصفة الجبر والإلزام. وهى فوق ذلك صفة مميزة للطبقة التى تأخذ بها، واحترامها علامة مؤكدة على مبلغ تضامن هذه الطبقة وحرصها على تحقيق قوتها الذاتية. ومن التقاليد

(١) مصطفى الخشاب، مرجع سابق، ص ص ١٦٤، ١٦٥.
(٢) ميشيل مان، مرجع سابق، ص ٤١٥.

ما يتصل بالمقومات الأساسية للجماعة، ومنها ما يتصل بالأحوال العادية ومسائل الروتين فى حياة المجتمع.

هذا، وينبغى الإشارة إلى أن كثيراً من المفكرين لا يفرقون بين العادات والعرف والتقاليد باعتبار أنها جميعاً تعبر عن مظاهر السلوك والأساليب العامة فى التفكير والعمل، بيد أنهم متفقون جميعاً على أن هذه الأمور هى الأصول التى استمدت منها النظم والقوانين مادتها، وهى الدعائم الأولى التى قام عليها التراث فى كل بيئة اجتماعية، وهى فوق ذلك القوى الموجهة والمؤثرة فى أعمال الأفراد.

وقد حلل العلامة (فاكسويلر Waxweiler) العادات والتقاليد وأرجعها إلى أصولها الأولى وصور المراحل التى قطعتها فى تطورها. فذهب إلى القول بأنه تنشأ فى كل جماعة طائفة من الأفعال والإجراءات التى يزاول الأفراد لتنظيم أحوالهم والتعبير عن أفكارهم وما يجول فى مشاعرهم ولتحقيق الغايات التى يسعون إليها والملاحظ أنهم يكررون أفضل هذه الأفعال وأكثرها تحقيقاً لأغراضهم ويفضل هذا التكرار تصبح الأعمال والأفعال «عادات» وعندما ترسب هذه العادات فى عقل الجماعة وشعور الأفراد تصبح «قواعد قانونية» ومجموع هذه القواعد التى تربط بمظهر واحد من مظاهر النشاط الاجتماعى يكون «النظم» ومجموع هذه النظم يكون «التنظيم الاجتماعى» الذى يرتكز عليه استقرار المجتمع[1].

وإذا كان العلماء والباحثين اختلفوا حول مدى الاتفاق والاختلاف بين العادات والتقاليد والأعراف والمعايير، وإذا كان الدارسون المبتدؤن قد خلطوا بين هذا وذاك، فإن اختلاف العلماء امتد ليشمل المفهومات التى

(١) مصطفى الخشاب، مرجع سابق، ص ص ١٦٩، ١٧٠.

تمثل مكونات الثقافة فالبعض ينظر للسمة الثقافية نمطاً ثقافياً بالنسبة لثقافة معينة، قد يكون سمة ثقافية لثقافة أخرى، وحاول بعض الباحثين وضع خطوط فاصلة بين تلك المفهومات.

(و) مكونات الثقافة: (★)

تختلف مكونات الثقافة أو بالأحرى ما يمكن للباحثين رصده باختلاف الظاهرة محل الدراسة، فما قد ينظر إليه بوصفه سمة ثقافية، قد يعد مركباً ثقافياً عند دراسة ظاهرة أخرى. ولنعطى مثالاً مبسطاً لذلك. فإذا ما درسنا ثقافة إحدى القبائل الإفريقية - على سبيل المثال - فإن إشعال النار يعد هنا سمة ثقافية، أم إذا ما درسنا الفرق بين وسائل الطهى فى الثقافات المختلفة فإن إشعال النار هنا يعد مركباً ثقافياً، وعيدان الثقاب، أو الإشعال الذاتى للموقد الكهربى، أو الحجر قد ينظر إليها فى هذه الحالة كسمة ثقافية. فالإشعال الذاتى والموقد الكهربائى والكهرباء سمات ثقافية للموقد الكهربى المستخدم للطهو فى الثقافة الحديثة، والحجران والقش سمات ثقافية لطرق الإشعال البدائية، وعيدان الثقاب والموقد - على اختلاف أشكاله - يعدان سمتان ثقافيتان ملازمتان لأساليب الطهو فى الكثير من مجتمعات العالم الثالث مثلاً.

★ تم الاستعانة بعدد من المراجع لصياغة تلك الفقرة منها:

- على محمود إسلام الفار، معجم علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ص ١٥٧، ١٥٨.
- تهانى حسن الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، مرجع سابق، ص ص ٣٨-٥٧.
- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٠٦.
- نهلة إبراهيم محمد الأبعاد الاجتماعية والثقافية للشخصية القومية المصرية «دراسة فى علم الاجتماع الثقافى»، ط١، دار المعرفة الجماعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ص ٦٢-٧٤.
- فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثربولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص ص ٧٨-٨١.

فالسمة الثقافية Culture treat هى أصغر وحدة فى الثقافة وهناك سمات مادية وسمات غير مادية، والسمات الثقافية لها أهمية كبيرة. فالعلماء يستطيعون عن طريق هذه السمات - المقارنة بين ثقافات الشعوب المختلفة والتعرف على ما قد حدث من تأثير متبادل بينها. هذا ويهمنا أن نشير هنا، أيضاً إلى أن السمة الثقافية لا تعيش مستقلة عن غيرها من السمات فهناك تأثيرات متبادلة بين السمات الثقافية المختلفة.

أما المركب الثقافى The Cultural Complex فهو عبارة عن مجموعة من سمات ثقافية مرتبطة ارتباطاً عضوياً فى منطقة ثقافية معينة، ومن الممكن أن ترتبط سمات المركب الثقافى عند انتشارها، فينتقل المركب الثقافى ككل.

والنمط الثقافى The Culture Pattern، فقد قدم كروبير تعريفاً له مؤداه أن «الأنماط الثقافية The Culture Patern» هى روابط أوصلات قائمة بين السمات الثقافية يفترض أنها تشكل بناءاً محدداً ومتماسكاً، يؤدى دوراً وظيفياً، ويكتسب قيمة تاريخية ويحقق استمراراً فى الوجود.

أما النمط الثقافى العام The Main Culture Pattern، فهو يعبر عن مجموع السمات الثقافية العامة التى يشترك فيها أعضاء مجتمع معين أو الغالبية العظمى منهم، والتى تمثل الشخصية الأساسية للمجتمع، والتى تجمع أعضاءه فى سمات مشتركة على اختلافهم، وهى ليست ثابتة وإنما هى خاضعة للتغير، فهى ليست دائمة الاستمرارية، ولا تتغير تغيراً كلياً مطلقاً.

ثالثاً - الثقافة ... الخصائص والوظائف:

الثقافة الإنسانية لها خصائص ووظائف تميزها وتميز الجنس البشرى عن سائر المخلوقات، فسائر الكائنات الحية لها ثقافة هى

الأخرى تؤدى وظائف هامة لاستمرار الحياة البيولوجية لتلك الكائنات، وتساعدها على تنظيم حياتها وتناسلها وأساليب معيشتها وعملها وإنتاجها ..الخ(*).

أما ثقافة الجنس البشرى فثقافة من نوع مختلف لها خصائص مختلفة، ولها وظائف متعددة ساعدت الإنسان على تفرده عن سائر المخلوقات، فالثقافة الإنسانية هى التى تحتوى بين دفتيها على العمومية والخصوصية فى آن واحد، تحتوى على ما يجمع الجنس البشرى كله فى خصائص عامة، ولها من التنوع والتفرد ما يخلق آلاف وآلاف الثقافات. وثقافة الكائنات الحسية جميعاً ثابتة لا تتغير من آلاف السنين، أما ثقافة الجنس البشرى فثقافة متصلة ومتغيرة فى آن واحد، والكائنات الحية تؤدى نفس الأدوار بنفس السبل من آلاف السنين، ولكن الإنسان قادر على التعلم واكتساب الثقافات الأخرى، وينقلها لأبنائه وأحفاده، وكل جيل قادر على لفظ ما يشاء من أنماط ثقافية، وقادر أيضاً على إضافة أنماط أو حتى سمات ثقافية جديدة لم يعهدها من سبقوه. والثقافة الإنسانية قادرة على الاحتفاظ بكل ما هو مثالى من قيم ومعايير وأخلاقيات توجه السلوك لما ينبغى أن يكون وفى نفس الوقت تحمل أنماط سلوك قد تختلف إلى حد كبير عن تلك المثاليات على أرض الواقع، فالحياة اليومية تزخر بما ينبغى أن يكون وما هو كائن، وبين هذا وذاك تتعدد الثقافات، وتختلف المجتمعات وتنفرد أساليب الحياة، ومستويات الصراع الاجتماعى والفكرى والثقافى.

★ لمزيد من التفاصيل انظر:

- ميشيل توماسيللو، الثقافة والمعرفة البشرية، ترجمة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع(٣٢٨)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ٢٠٠٦.

(أ) خصائص الثقافة.. جدلية الفكر والممارسة(★).

للثقافة مجموعة من الخصائص المتداخلة والمتراكبة، يحل بعضها محل بعض أحياناً، وتتفاعل العديد من خصائصها أو حتى كل خصائصها فى مواقف تفاعل متعددة فى أحيان كثيرة. بين الفكر والسلوك، بين القيمة وممارستها أو السلوك وفقاً لها علاقة جدلية صراع مستمر بين الفكر والممارسة يشكل جوهر الثقافة وجوهر الحياة اليومية.

ومن خصائص الثقافة أنها:

ظاهره إنسانية:

مع اعترافنا الكامل بأن لكل جنس أو نوع من الكائنات الحية ثقافته الخاصة، إلا أن الثقافة بمعنى الإضافة والتنوع والشمول والجدة والإبداع والابتكار لا يتميز بها إلا الجنس البشرى، الذى تميز عن سائر المخلوقات بالثقافة والمعرفة والقدرة على التعبير ومن هنا كانت أهم خصائص الثقافة أنها ظاهرة إنسانية، من صنع الإنسان، فهو صانعها ويحافظ عليها، ويتعلم ليطور منها ويغيرها بالنبذ أو بالإضافة.

أنها تكتسب بالتعلم:

فالإنسان يتعلم قدراً من سلوكه يفوق بكثير ما يتعلمه أى كائن آخر، ولكن ذلك لا يعنى أن عملية التنشئة الاجتماعية التى يمر بها الإنسان تورثه بعض الأشياء شأنها شأن الخصائص البيولوجية، ولكن مجتمعه ككل يؤثر فيه

★ تم الاستعانة بالمراجع التالية فى صياغة هذه الفقرة:

- فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص ص ٦٧-٨٤.
- طلعت ذكرى مينا، الثقافة وتنمية الشخصية المصرية، دار الثقافة، القاهرة، ص ص ٢٥-٣١.
- تهانى حسن الكيال، مرجع سابق، ص ص ٤٠-٨٦.

ويضيف إلى مداركه كل يوم جديد يتعلمه، ومع تعاظم عملية الاتصال الإنسانى ومع التطور التكنولوجى، صار إمكانية التعلم الإنسانى أرحب وأعظم من ذى قبل. فقديماً قالوا أن من يعش أكثر يعرف أكثر، ومن يسافر يعرف الأكثر، ولكننا اليوم لسنا فى حاجة إلى المزيد من هذا أو ذاك، فالإنسان يمكنه أن يعرف ملايين الأشياء وهو لم يزل مكانه، فالكرة الأرضية بأسرها صارت بين يديه من خلال شبكه الإنترنت، ولم يعد البيت وحده المصدر الأساسى لاكتساب الثقافة، ولكن هناك روافد أخرى على رأسها وسائل الإعلام الحديثة وشبكة الإنترنت، التى أعطت فرصه التواصل الثقافى العالمى، ولكنها لم تلغ قط الخصوصية الثقافية لكل مجتمع على حدة(*).

الثقافة جماع للفكر والسلوك:

الثقافة فكر لا يمكن تتبعه ودراسته وملاحظته إلا من خلال رصد أنماط السلوك المختلفة التى تعبر عن جوهر الثقافة التى نشأت وانصهرت فيها، فالثقافة فكر وقيم ومُثل قد يؤمن بها أفراد المجتمع ويسلكون وفقاً لها، وقد تكون مجرد قيم يعرفها أفراد المجتمع ولكنهم لا يسلكون وفقاً لها، فمعظم الناس يؤمنون بالمبادئ الديمقراطية والاشتراكية، ولكن السلوك اليومى لهم لا يتبع دائماً المبادئ الاشتراكية والديمقراطية.

والواقع أن الاتجاهين الواقعى والمثالى يمثلان وجهين لعملة واحدة، فإذا ما رصدنا طقوس الميلاد فى المجتمع المصرى على سبيل المثال فإننا سنجد الكثير من أنماط السلوك كطقوس السبوع والحبوب ورش الملح وإضاءة الشموع والسكين والخبز الذى يوضع بجوار المولود وغيرها لا يمكن تحليلها دون وضعها فى إطار الثقافة المصرية ككل. فتلك الممارسات والعادات وراءها الكثير من الأفكار والمعتقدات الخاصة بحمايه المولود،

(*) سوف أتعرض لتلك القضية بشئ من التفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب.

وطرد الأرواح الشريرة، ودرأ العين والحسد، وجلب الأرواح الطيبة لحماية المولود وذلك لاشك يمثل صعوبة فى رصد تحليل الثقافة التى تتسم بالتعقيد، والتكامل، والتشعب فى كثير من الأجيال.

الثقافة متصلة ومتغيرة:

فالإنسان دوماً قادراً على الإضافة إلى تراثه الثقافى الذى توراثه جيلاً بعد جيل، فمنذ أن عرف الإنسان الكتابة وهو يضيف إلى محتوى ثقافته، ويتناقلها، ويطورها، لصالح الأجيال اللاحقة التى تضع هى الأخرى بصماتها الخاصة، وهذا يعنى أن الإنسان قادر على نقل ثقافته والحفاظ على الكثير من أنماطه الثقافية حتى ولو لم يعرف سبب سلوكه على نحو معين، أو سبب إتباعه العادة أو تقليد ما، ولكن ذلك لا يعنى أبداً أنه لن يضيف إليها دوماً الجديد والجديد. فالثقافة دوماً فى حالة صيرورة دائمة تأخذ من القديم وتضيف إليه ملامح جديدة تتفق مع طبيعة التقدم الذى تعيشه.

الثقافة تصاغ بصورة كبيرة من خلال الرمز:

تصاغ الثقافة من خلال الرموز، فالرموز تكاد تكون ظاهرة تعرفها كل الثقافات الإنسانية للإشارة إلى بعض الأشياء المادية كالعلم والشعارات التى تتخذها الدول رمزاً لها، ويتميز الإنسان عن سائر المخلوقات بقدرته على إعطاء معنى للأشياء وللأفعال التى يلاحظها، وكذلك فهو يتميز بقدرته على فهم تلك المعانى فى إطار كل ثقافة من الثقافات، وتسمى هذه العملية «إضفاء الرموز» وقد تمتلك بعض الحيوانات القدرة على استخدام الرموز وذلك من خلال التدريب، ولكنها ليست مهيأة لأن تبتكر لنفسها هذه الرموز.

الثقافة ظاهرة ومتضمنة:

فالثقافة ظاهرة لأنها تظهر فيما يصنعه الإنسان من ملابس وأدوات وفنون وتقاليد وكل ما يمكن ملاحظته بسهوله ووضوح، وهى أيضاً متضمنة أو ضمنية لأن كل الأشياء المادية وأشكال السلوك المختلفة وراءها فكر يوجهها، فالأشياء المادية ما هى إلا نتاج أفكار المجتمع وقيمه وتقاليده ومعاييره وقوانينه واتجاهاته ومثله العليا نحو الطبيعة والحياة.

الثقافة لها القدرة على التكيف والتوافق والتكامل والانتشار:

فالثقافة من خصائصها الأساسية المرونة والقدرة على التكيف مع المستجدات أياً كانت بيئية أو بيولوجية أو نفسية. فتختفى بعض الأشكال التقليدية التى لم يعد لها القدرة على إشباع حاجات الأفراد، كلما استجدت الحاجات الإنسانية ظهرت تكيفات ثقافية جديدة لتلبيتها.

وتميل الثقافة إلى التكامل كنتيجة طبيعية لقدرتها على التكيف، فالثقافة تتجه باستمرار إلى خلق الانسجام بين أجزائها المختلفة وتميل إلى أن تكون كلاً متكاملاً. وتعتبر الثقافة متكاملة إذا ما ترابطت فيها الأنماط الثقافية المختلفة. وكلما زاد تكامل الثقافة تماسكت أنماط السلوك مع بعضها البعض. أما إذا قل تكاملها فإن هذه الأنماط تصبح مستقلة بعضها عن البعض.

والثقافة حينما تنزع إلى التكيف والتوافق مع الحاجات الإنسانية الجديدة، فإنها قد تسعى لأخذ بعض السمات أو الأنماط الثقافية الأخرى وتعمل على دمجها مع السمات أو الأنماط الثقافية الأخرى وتعمل على دمجها مع السمات أو الأنماط الثقافية للثقافة الأم، وهذا يعنى أن من خصائص الثقافة الأساسية القدرة على انتشار ثقافة مجتمع ما فى غيره من المجتمعات، فطريقة الطهو مثلاً قد تنتقل وتنتشر فى أكثر من مجتمع ليلبى

الحاجة فى التغيير، فنجد فى مجتمع واحد مطاعم صينية ويابانية وهندية وشامية ومكسيكية وإيطالية وأمريكية ... الخ.

الثقافة شمولية متعددة:

الثقافة من أهم خصائصها الشمولية والعمومية، فالثقافة الإنسانية لها من الخصائص المشتركة ما يجعلها تختلف عن ثقافة الكائنات الحية بأسرها، كالقدرة على الابتكار والإبداع الفكرى والقدرة على المحاكاه جنباً إلى جنب مع القدرة على التغير

ولكل مجتمع إنسانى ثقافته الخاصة المتميزة التى تختلف فى مجموعها عن ثقافة أى مجتمع آخر، وذلك لا يمنع من وجود ثقافات فرعية داخل الثقافة الكلية للمجتمع، ويعكس ذلك الشكل المركب الذى تبدو عليه الثقافات فى الواقع، إذ ليس من الضرورى أن تظهر كافة السمات التى تكون الثقافة بوضوح فى كل قطاعات المجتمع، ولكنه يظهر بوضوح فى جزء من المجتمع دون الأجزاء الأخرى.

فهناك دوماً عموميات ثقافية **Universals** بن المجتمعات الإنسانية، أو عموميات فى المجتمع الواحد، أو حتى فى الثقافة الفرعية الواحدة، وتلك العموميات تتمثل فى وحدة المشاعر والمعتقدات الدنية والحاجات الإنسانية، ولكن ذلك لا يمنع وجود الخصوصيات **Specialities** والتى تحمل ملامح التمايز والتغاير والاختلاف بين المجتمعات الإنسانية، أو داخل المجتمع الواحد، ودون أن تؤدى تلك الخصوصيات إلى فقدان التجانس العام للمجتمع الواحد أو حتى للمجتمع الإنسانى ككل.

وتؤدى الثقافة بصفة عامة والثقافات الفرعية **Subcultures** وظائف هامة فى الحفاظ على المجتمعات، وفى تلبية الاحتياجات الاجتماعية والفردية على حد سواء.

(ب) وظائف الثقافة بين اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف(*)

خصائص الثقافة تحدد وظائفها فى الحياة الإنسانية بصفة عامة، بالنسبة لكل مجتمع إنسانى على حدة، بالنسبة للأفراد فى كل مجتمع إنسانى، فتختلف الثقافة الاختلاف الذى يلبى الحاجة إلى التفرد والتميز لدى الإنسان، فيصبح البحث عن الاختلاف ثقافة، وتصبح الخصوصية الثقافية، والتمايز الثقافى سمة ملازمة للمجتمعات الإنسانية، كل يبحث عن مصدر تفرده، وتلبى الثقافة ذلك المطلب فتصبح هناك ثقافات مختلفة، وتصير ثقافة الاختلاف سمة ملازمة للجنس البشرى.

ومن هنا كانت أهمية الثقافة فى قيامها بوظائف عدة لتلبية الحاجات الإنسانية، الاجتماعية، والفردية المتعددة ومنها:

الثقافة تسد حاجات الأفراد البيولوجية:

الثقافة تساعد الأفراد والمجتمعات على سد حاجاتهم البيولوجيه من المأكل والملبس والمأوى والحفاظ على النوع، فلكل مجتمع ثقافته الخاصة وأنماطه الثقافية الخاصة فى المأكل والملبس والمسكن وأساليب الزواج والاختيار الزواجى وأساليب التنشئة الاجتماعية.

الثقافة تزود الأفراد والمجتمعات بموجهات السلوك:

فالثقافة هي التى تزود الأفراد والمجتمعات بالقيم والمُثل العليا والعادات والتقاليد والمعايير والقوانين التى تحكم السلوك، وتوجه أساليب التفاعل، وتحكم العلاقات الاجتماعية، وبدونها لا يحيى الأفراد ولا المجتمعات.

★ لقد تم الرجوع للمراجع التالية فى صياغة تلك النقطة:
- تهانى حسن الكيال، مرجع سابق، ص ص ٤٠-٥١.
- طلعت ذكرى مينا، مرجع سابق، ص ص ٣٢-٣٥.

الثقافة هى التى تساعد الأفراد والمجتمعات على التفرد:

فالثقافة هى التى تعطى الأفراد والمجتمعات القدرة على التغيير والإضافة والتطوير، بما تملكه من قدره على التكيف والتوافق مع مستجدات الحياة، وهذا ما يعطى الأفراد والمجتمعات القدرة على التميز والتفرد بين سائر الأفراد والمجتمعات.

الثقافة هى التى تحدد شخصية المجتمعات والأفراد:

الأفراد لا يسلكون فى المواقف الاجتماعية المختلفة بصورة فردية بحته، ولا يلجأون إلى حلول فردية دوماً للمشكلات التى تواجههم ولكن لكل مجتمع ثقافته الخاصة التى تزود أفرادها بموجهات السلوك التى تلزمهم فى الكثير من الأحيان بما ينبغى أن يكون، وطريقة التفاعل مع المواقف الحياتية المختلفة، وعملية التنشئة الاجتماعية والتراث الثقافى أو الموروث الثقافى قادر على تجنيب الأفراد الكثير من المشكلات وإبعادهم عن الوقوع فريسة للتجربة والخطأ، وإن كان ذلك لا يعنى مطلقاً أن المجال مفتوح أما التجربة والخطأ للتوافق مع مستجدات الأمور، والتكيف مع المواقف المختلفة.

إذا ما تأملنا مفهوم الثقافة وخصائصها ووظائفها فإنه يتبادر إلى الذهن تساؤل هام وهو هل دراسة وتحليل الثقافة على مستوى المفهوم وعلى مستوى الفكر والممارسة فى الحياة اليومية من قبيل الدراسة العلمية البحته أم أنه قد يكون من قبيل الأيديولوجيا؟ ! وهل تلك الدراسة تخضع هى الأخرى لمبدأ الخصوصية والتفرد حتى على مستوى العلم فنجد اختلاف العلماء باختلاف تخصصاتهم ومداخلهم العلمية، ونجد اختلاف المواقف بين إطلاق العمومية على الثقافة، وبين الالتزام الشديد بالخصوصية الثقافية، وبين القول بحتمية الانتشار الثقافى وبين التمسك بالهوية الثقافية واعتبار أى محاولة لنشر ثقافة أخرى من قبيل الغزو الثقافى والهيمنة الثقافية؟! بين هذا وذاك أطرح تلك القضية للمناقشة فى الصفحات القليلة التالية.

رابعاً ـ الثقافة بين العلم والأيديولوجيا(*).

مفهوم الثقافة من أكثر المفهومات غموضاً، ومن أكثر المفهومات التى حظيت باهتمام العلوم الاجتماعية على اختلافها، وشابها الكثير من الغموض والارتباك والاختلاف، بين اختلاف العلماء وفقاً لرؤاهم العلمية ومداخلهم ومناهجهم، وبين اختلاف العلماء حول الثقافة وفقاً لرؤاهم ومواقفهم الأيديولوجية.

ومن ثم سارت أزمة الثقافة، أزمة مفهوم، وأزمة علم، وأزمة مجتمع، وربما أزمة سياسية. ومن هنا كانت ضرورة دراسة وتحليل الثقافة على مستوى المفهوم، خاصة أزمة المفهوم على المستوى العلمى و على المستوى الأيديولوجى.

(أ) أزمة مفهوم الثقافة.. المعترك الأيديولوجى للنشأة والتطور:

مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم تداولاً ولكنه أيضاً من أكثرها غموضاً وتلونا. فالتعاريف التى اقترحت فى المائة سنة الأخيرة على الأقل بلغت حداً من التفرع يصعب معه الاتفاق على تعريف. وإذا كان كروبر (Krceerber) وكلكوكهون (Kluckhohn) - عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان - قد صنفا قبل ربع قرن ما لا يقل عن ١٦٠ تعريفاً للثقافة، فإن التفرعات التى تبلورت بعد ذلك تزيد ولا شك فى عدد هذه التعريفات المقترحة. أمام هذا

★ تم الرجوع لعدة مراجع فى صياغة تلك النقطة:
- دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية «دراسة»، ترجمة قاسم المقداد، مرجع سابق، ص ص ٩-٧٨.
- جان بيير فارنيى، عولمة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص ١١-٤٥.
- طاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ط١، القاهرة ، ١٩٧٨، ص ص ٦-١٥.
- مايك فيدزستون، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، ترجمة عبد الوهاب علوب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

لا يستغرب، أن يكون من بين الأعمال الأكاديمية بحوث تنحصر فى تتبع المغامرة التاريخية لكلمة ثقافة مبينة كيف أصبحت هذه الكلمة ضحية النجاح الذى حظيت به! لا يستغرب أيضاً أن يكتب ادجار موران «E. Morin» بعد مرور قرن على أول تعريف انثروبولوجى معروف للثقافة: «الثقافة بداهة خاطئة، كلمة تبدو وكأنها كلمة ثابتة حازمة، والحال أنها كلمة فخ، خاوية، منومة، ملغمة، خائنة. الواقع أن مفهوم الثقافة ليس أقل غموضاً وتشككاً وتعدداً فى علوم الإنسان منه فى التعبير اليومى.

وارتبط مفهوم الثقافة بالظروف التاريخية والاجتماعية السياسية التى نشأ فى ظلها، فاختراع مفهوم الثقافة يكشف عن مظهر أساسى من مظاهر الثقافة التى تحقق فى كنفها هذا الاختراع الذى نطلق عليه حالياً أسم الثقافة **Culture** وهو مسمى غربى النشأة، فرنسى الأصل برز فى اللغة الفرنسية منذ عصور التنوير، وكان يعنى رعاية الحقول أو قطعان الماشية، ثم ظهرت فى القرن الثامن عشر لتدل على جزء من الأرض المزروعة، ولم تبدأ كلمة «ثقافة» بفرض نفسها مجازياً إلا فى القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الحين، صار يقال: ثقافة الفنون«وثقافة الأدب و «ثقافة العلوم» كما لو كان تحديد الشئ المهذب ضرورياً.

وفى القرن الثامن عشر لم تستخدم كلمة «ثقافة» إلا بالمفرد، وهو ما يعكس عالمية النزعة الإنسانية للفلاسفة، حيث سادت فكرة أن الثقافة أمر خاص بالإنسان للفلاسفة، حيث سادت فكرة أن الثقافة أمر خاص بالإنسان بصفة عامة ودون أى تمييز بين الشعوب أو الطبقات. وبالتالى ترسخت كلمة «ثقافة» فى إيديولوجية عصر التنوير واقترنت بأفكار التقدم والتطور والتربية والعقل التى كانت تحتل مكان الصدارة فى تلك الفترة، وانتشرت تلك الرؤية فى أوربا الغربية كلها، واكتسبت فكرة الثقافة طابع

التفاؤل السائد في تلك الفترة، ذلك التفاؤل القائم على الثقة فى قدرة الإنسان على أن يرقى إلى الكمال عن طريق التعليم والثقافة.

وهنا اقترنت كلمة «ثقافة» كثيرا فى معناها من كلمة «حضارة» بالرغم من اختلاف المعنى الدلالى لكليهما فكلمة «ثقافة» أكثر دلالة على التطورات الفردية أما كلمة «حضارة» فتدل على التطورات الجماعية. وكانت المناقشات الفرنسية الألمانية حول الثقافة ونقيضتها «حضارة» فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين خير برهان على الطابع الأيديولوجى للثقافة والحضارة، أو بمعنى أدق خير برهان على تأثير المعترك الأيديولوجى الدائر حول الثقافة والحضارة فى المجتمع الفرنسى الذى أعطى كلمة Culture طابعاً أرستقراطياً ارتبط بالطبقة العليا والطبقة البورجوازية التى كانت تربطهما ببعض روابط وثيقة. بينما انتشرت كلمة Kultur فى ألمانيا لدى طبقة المثقفين المنحدرين غالباً من الأوساط الجماعية ويأخذون على الأمراء الذين يحكمون مختلف الدول الألمانية إهمالهم للفن والأدب وتكرس كل اهتمامهم لاحتفالات البلاط.

ولقد كرس الصعود المتنامي لطبقة المثقفين فى ألمانيا خاصة عقب اندلاع الثورة الفرنسية، من ارتباط مفهوم الثقافة بالوعى القومى، وصار مصطلح «حضارة» ذو إيحاءات أرستقراطيه يرتبط عند ذكره بفرنسا والقوى الغربية بشكل واسع، وتحولت كلمة «ثقافة» من كونها علامة مميزة للبورجوازية الألمانية المثقفة فى القرن الثامن عشر إلى علامة مميزة للأمة الألمانية كلها فى القرن التاسع عشر. وأصبحت كلمة ثقافة منذ ذاك الحين تعبر عن الأمة الألمانية التى تسعى إلى البحث عن الطابع النوعى للشعب الألمانى. وهنا نلحظ أن الثقافة تحمل معنى القومية والتفرد والخصوصية والبحث عن الذات، بعكس مفهوم الحضارة فى الثقافة

الإنسانية الذى يحاول دوماً التأكيد على العالمية التوحيدية والذى اعتبره كثير من المفكرين الألمان نوع من أنواع الإمبريالية الثقافية تنادى به فلسفة عصر التنوير الفرنسية.

وتطورت الفكرة الألمانية حول الثقافة قليلاً فى القرن التاسع عشر تحت وطأة النزعة القومية، وأزداد ارتباطها بمفهوم «الأمة» الثقافة تنشأ عن روح الشعب وعن عبقريته. والأمة السياسية وتستدعيها. وتبدو الثقافة كمجموعة من الفتوحات الفنية والفكرية والأخلاقية التى تشكل ميراث أمة ما وتعتبر هذا الميراث متحققاً بشكل نهائى وهو يؤسس وحدتها.

أما فى فرنسا فقد اختلف تطور الكلمة خلال القرن التاسع عشر اختلافاً كبيراً. ولا شك أن نوعاً من الأفتتان الذى ساد بعض الأوساط المثقفة إزاء الفلسفة والآداب الألمانية التى كانت فى عز ألقها، قد ساهم فى توسيع فهم الكلمة الفرنسية **Culture** ف. «الثقافة» اغتنت ببعد جماعى ولم تعد تُنسب إلى التطور الفكرى للفرد فحسب. بل تشير أيضاً إلى مجموعة من الصفات الخاصة بجماعة بشرية معينة، بمعنى غالباً ما كان واسعاً ومشوشاً. كم نجد تعبير مثل «ثقافة فرنسية أو ألمانية أو ثقافة الإنسانية» وهنا تقترب كلمة «ثقافة» من كلمة «حضارة» ولطالما استخدمت أحداهما للدلالة على الأخرى.

وبالتالى فقد بقى المفهوم الفرنسى متميزاً بتركيزه على فكرة وحدة النوع البشرى. واستمر مفهوم الفكر العالمى فى فرنسا طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. الثقافة بالمعنى الجماعى، هى «ثقافة البشرية» قبل أى شئ . وعلى الرغم من التأثير الألمانى، فإن فكرة الوحدة انتصرت على فكرة وعى التنوع: إذ وراء الاختلافات التى يمكن ملاحظتها بين «ثقافة ألمانية» و«ثقافة فرنسية» هناك وحدة الثقافة الإنسانية. أكد «أرنست رينان» فى محاضره شهيره له عام ١٨٨٢بعنوان «ما لأمة؟» فى جامعة السوربون

على أنه قبل الثقافة الفرنسية والثقافة الألمانية والثقافة الإيطالية كانت هناك الثقافة الإنسانية».

وفى القرن العشرين أدت المنافسة بين النزعتين القوميتين الفرنسية والألمانية وكذلك المواجهة الشرسة إبان حرب ١٩١٤-١٩١٨ بين فرنسا وألمانيا أدت إلى تفاقم الجدل الإيديولوجى بين مفهومين حول الثقافة. وتحولت الكلمتان إلى شعارين يتم استخدامهما كما تستخدم الأسلحة يرد الفرنسيون على الألمان الذين يزعمون الدفاع عن الثقافة (بالمعنى الذى يفهمونه) بقولهم أنهم أبطال الدفاع عن الحضارة. وهذا ما يفسر الانحدار النسبى الذى أصاب فرنسا فى بداية القرن العشرين عبر استخدامها لمصطلح «الثقافة» بمفهومه الجماعي. وتميزت الأيديولوجية القومية الفرنسية بوضوح عن منافستها الألمانية حتى فى مفرداتها ومع ذلك، فقد امتد صراع الكلمات بعد انتهاء صراع الأسلحة كاشفاً النقاب عن تعارض إيديولوجى عميق يمكن اعتباره بمثابة دعاية حربية.

إن الجدل الفرنسى – الألمانى الذى امتد من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين هو نقاش نمطى (أولى) Archétypique للصراع بين مفهومين للثقافة وهما فى العمق شكلان لتحديد مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية المعاصرة.

(ب) مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية:

معترك إيديولوجى للنسق العالمى الحديث:

يدور المعترك الإيديولوجى الأساسى لمفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية حول اعتبار الثقافة طريقة لتخليص كل ما تميز الجماعات نفسها به عن سائر الجماعات. فتلك الرؤية ترى فى الثقافة كل ما ومشترك داخل

الجماعة، وربما ما ليس مشتركاً تماماً خارجها. بينما تذهب وجهة النظر الأخرى إلى القول بأن مصطلح الثقافة يستخدم للدلالة على خصائص محددة داخل الجماعة فى مقابل خصائص أخرى داخل الجماعة نفسها، وهى تشير إلى انقسام داخل الجماعة لا إلى وحدة الجماعة وهو أساس الانقسام بين الجماعات بالطبع، وهذا اللبس بين نسقى مفهوم الثقافة قديم قدم المفهوم ذاته.

فتلك التفرقة بين ما هو محلى وما هو عالمى، وبين ما هو يعبر عن وحدة الجماعة أو المجتمع، وما يعبر عن شيوع الثقافة أو عالمية الثقافة، هى تفرقه قديمة حديثة. معترك إيديولوجى بدأ واستمر وسيظل كلما احتدمت المواجهة بين ما هو محلى وما هو عالمى وتصبح الثقافة المعترك الحقيقى والأساسى لهذا النزال الفكرى.

فالنسق الرأسمالى العالمى وما مر به من تطور تاريخى فرض أيولوجيا التحديث، وأصبح الحل الأساسى أمام مروجو إيديولوجيا التحديث هو القول بأن «الثقافة الغربية ثقافة عالمية»، وواجب الحضارات الغربية نشر الحضارة فى الثقافات الأخرى التى طالما نظر إليها نظرة دونية بأنها أقل حضارة، وانتشرت أفكار مؤداها أن الثقافة الإسلامية والهندية والصينية ثقافات معقدة عجزت عن التطور تاريخياً ولا يمكن «تدميرها» إلا من خارجها. فإذا كان الغرب استطاع الخروج إلى الحداثة التى لم يستطع الآخرون الخروج إليها، فإن الحداثة تتطلب «التغريب» ثقافياً. ومن ثم لم يتخذ إحدى لغات الغرب، فعليه على الأقل أن يتقبل تكنولوجيا الغرب التى يقال إنها تقوم على مبادئ العلم العالمية.

ومن جديد يظهر المعترك بين أنصار الإيديولوجيات العالمية المبشرين بمزايا التغريب أو «التكيف» وبين من يبشرون بالمحلية والقومية وأبدية الاختلاف، وتظل الثقافة هى أصل المعترك الأيديولوجى وهى سلاحه فى آن

واحد ويظهر من جديد الصراع بين ما يسمى بالثقافة العالمية، ثم عولمة الثقافة، وبين الخصوصية الثقافية، والهوية الثقافية. وبين هذا وذاك انطلقت دعواى الصراع الثقافى، وصراع الحضارات وخرج عليها الاتجاه الأخر بدعاوى حوار الحضارات وتفاعل الثقافات. وهو ما قد يطرح تساؤل أساسى يحتاج لجواب حاسم حول تسييس الثقافة قديماً وحديثاً مع اختلاف المسببات، ووحدة المضمون وهو اختلاف المصالح، أياً كانت تلك المصالح دولية، أو قومية، أم اجتماعية، أم مصالح جماعات طبقية، أو حتى مجرد مصالح أفراد. وهذا يطرح التساؤل حول ثقافة العولمة وتسييس الثقافة هل هو وهم أم واقع مرعب علينا مواجهته لا محالة!!؟ وهذا ما سنحاول مناقشته فى الصفحات القليلة التالية.

خامساً ـ العولمة وتسييس الثقافة: (*).

العولمة مسمى حديث لحالة قديمة، حديثة فى الآليات قديمة فى الهدف والمصالح، تروج العديد من المفهومات الثقافية وعلى رأسها مفهوم عولمة الثقافة، بعد أن نشرت مفهوم الثقافة العالمية لتمحى به مفهوم ثقافة وتمحى معه الخصوصية والهوية الثقافية، وتتحول الثقافة من جديد إلى

★ لقد تم الرجوع لعدة مراجع لصياغة هذه النقطة منها:

- محمد إبراهيم عطوه مجاهد، بعض مخاطر العولمة التى تهدد الهوية الثقافية للمجتمع ودور التربية فى مواجهتها، مستقبل الثقافة العربية، مج٧، ع٢٢، أكتوبر، ٢٠٠١، ص ص ١٥٧-١٧٢.
- أسامة خشبة، نقد الثقافة، مكتبه الأسرة ٢٠٠٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ص ١٦٩-٢٧٧.
- سالم يفوت، هويتنا الثقافية والعولمة .. نحو تناول نقدى، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧/ العولمة والهوية الثقافية»، مرجع سابق، ص ص ٢٨٩-٢٩٨.
- محمود أمين العالم، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧/، «العولمة والهوية الثقافية» مرجع سابق، ص ص ٣٧٥-٣٩٨.

ألعوبة فى يد ساسة المنظومة العالمية الجديدة وتصبح العولمة تسييس فعلى للثقافة.

ولفهم تلك القضية علينا فى عجالة توضيح المقصود بالعولمة والثقافة العالمية، وعولمة الثقافة، وأمركة الثقافة أو ما يطلق عليها بثقافة ماكدونالد وثقافة الكوكاكولا.

(أ) العولمة عملية قديمة حديثة:

كلمة «عولمة Globalization» لم تعرفها اللغة العربية إلا مؤخراً، ولقد ظهرت لها تعريفات عديدة منها تعريف «رونالد روبرتسون Ronald Robertson» بأنها «اتجاه تاريخى نحو انكماش العالم وزيادة وعى الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش» وهذا يعنى تقارب المسافات والثقافات وترابط المجتمعات والدول وسرعة التحولات والمستجدات وضعف القدرة على مجارتها.

= - مايك فيذرستون، ثقافة العولمة، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة» مكتبه الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ص ٣-١٣.
- أحمد زايد، عولمة الحداثة وتفكيكي الثقافات الوطنية، عالم الفكر، عدد١، مج ٣٢، يوليو - سبتمبر ٢٠٠٣، ص ص ١١-٣٥.
- جلال أمين، العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجى الحديث، سلسلة أبحاث المؤتمرات/٧، «العولمة والهوية الثقافية»، مرجع سابق، ص ص ٦٩٥ - ٦٧٠.
- جان بيير فارنيى، عولمة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدى، مرجع سابق، ص ص ١١ - ٤٥.
- أنتونى سميث، نحو ثقافة عالمية، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ص ١٦٣ - ١٧٩.
- روى بوين، الثقافة والنسق العالمى، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ص ٥٩ - ٦٧.
- رولند روبرتسون، رسم خارطة للوضع العالمى «العولمة كفكرة محورية»، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ص ١٧ - ٢٨.

أما أنتونى جيدنز Anthony Giddens فيعرفها بأنها مرحلة جديدة من مراحل بروز وتطور الحداثة، تتكشف فيها العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمى ، حيث يحدث تلاحم غير قابل للفصل بين الداخل والخارج، ويتم فيها ربط المحلى والعالمى بروابط اقتصادية وثقافية وسياسية وإنسانية.

ويمكن تعريف العولمة بأنها ظاهرة مركبة تشمل كل المستجدات والتحولات التى يترتب عليها إزالة الحواجز بين شعوب العالم بحيث تصبح أكثر اتصالاً ببعضها البعض فى مختلف أوجه حياتها، اقتصادياً وثقافيا وسياسيا وتكنولوجياً وبيئياً، العولمة فى بعدها الثقافى تسعى إلى تسييد الثقافة الأمريكية وفرضها على غيرها من الثقافات مما يؤدى فى نهاية الأمر إلى هيمنة الثقافة الأمريكية وطمس الهوية الثقافية للشعوب الضعيفة وإزالة مقوماتها.

وتختلف الآراء حول تلك القضية، فالبعض يراها بشائر كوكب ديمقراطى توحده ثقافة كونية، ويرى فيها البعض الآخر سبب لفقدان محتوم للهوية، ويناضل ضدها آخرون فى سبيل تأكيد خصوصيتهم لدرجة استعمال العنف.

والعولمة ليست ظاهرة حديثة، فالاتجاه نحو العولمة قديم جداً، كتب عنها «ماركس» و«انجلز» عندما تكلما عن نفس هذه الظاهرة منذ ١٥٠ عاماً عندما كتبا فى «البيان الشيوعى» أن السلع التى تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ فى الانتشار شرقاً وغرباً، ولن يفلح فى صدها أى سور ولو كان بمناعة سور الصين العظيم. ومن ثم فإن كثرة الكلام عن العولمة فى السنوات الأخيرة لابد أن يكون سببها ليس نشأة الظاهرة، بل نموها بمعدلات متسارعة.

وتحمل العولمة دائماً فى طياتها نوعاً أو آخر من «الغزو الثقافى» أى من قهر الثقافة الأقوى لثقافة أخرى أضعف منها. وبيَّن المدافعون

عن هذا الغزو الثقافى باسم تعظيم الإنتاج ونشر الحضارة، والمناهضون لدعاوى عولمة الثقافة. وهذا الغزو الثقافى سواء باسم الدين أو باسم القومية، أو باسم الاشتراكية ومقاومة الاستغلال الرأسمالى. بين هذا وذاك تدور رحى المعارك الأيديولوجية التى تستخدم فيها كل آليات تسييس الثقافة.

(ب) ثقافة العولمة أم ثقافة الأمركة ؟!

في محاولة لرصد ثقافة العولمة قدمها د. أحمد زايد وصفها بأنها تصنع من خلال عملية انتقائية يجرى بمقتضاها جمع عناصر ثقافية من هنا وهناك ووضعها داخل تقنيات الاتصال لتشكل أبنية ثقافية غير قومية تتجاوز حدود المكان الذى انطلقت منه والزمان الذى ظهرت فيه، فثقافة العولمة ثقافة لا تاريخ لها ولا هوية بعكس الثقافات الوطنية التى ترتبط بتاريخ معين وبهوية معينة.

ومن الخصائص الأساسية لثقافة العولمة أنها ثقافة تنتقل عبر وسائل الاتصال الحديثة، توجه للنخب المستقبلة لثقافة العولمة، وتركز القوة فى يد من يمتلكون ويتعاملون مع تقنيات العولمة كالإنترنت، وهى وثيقة الارتباط بثقافة الاستهلاك، ومن هنا جاءت تسميتها بثقافة الجينز وماكدونالد والكوكاكولا. وتلك العملية المسماة بثقافة العولمة أو بالأحرى الأمركة تخلق نمطاً من الثقافة المعولمة، وتعمل على تفكيك الثقافات المحلية (الوطنية)، ويخلق ذلك صراعاً أيديولوجياً وثقافياً واسع المجال، وواسع المدى بين محاولات لفرض النمط الثقافى الأمريكى وتذويب الثقافات الوطنية وبين المحاولات المستمرة لمناهضة العولمة يدور الصراع الثقافى الحالى والذى لم تتضح كل أبعاده حتى الآن.

□ تعقيب:

«الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة»

الثقافة على مستوى المفهوم وعلى مستوى الفكر وعلى مستوى الممارسة تعد من أعقد القضايا التي تناولتها وتتناولها العلوم الاجتماعية على الإطلاق. فهى من أكثر المفهومات التى حظيت بمئات التعريفات، وارتبط ظهور المفهوم وتطوره بعصر التنوير وظهور فكرة الدولة القومية فى أوروبا الغربية، واحتدم حولها الخلاف بين فكرة الثقافة الشمولية الإنسانية التى تعرفها كل المجتمعات على اختلافها، وبين «ثقافة» بمعنى التخصيص والارتباط بجماعات أو مجتمعات بعينها.

وكان نصيب الثقافة من البداية أن تكون مثاراً للجدل الفكرى، جدل على مستوى الفكر، وعلى مستوى الممارسة، صراع إيديولوجى تحكمه المصالح بين تدعيم ثقافة الأقوى تدعيماً لمصالحه، أياً كان هذا الأقوى مجتمع أو جماعة أو طبقة أو حتى أفراد فى جماعة أو طبقة أو مجتمع.

واحتدم الخلاف بين ما هو أجدى وما هو أكثر نفعاً، وما هو حقيقى وما يجب اقتفاء أثره، الثقافة الراقية وثقافة جماهيرية شعبية، ثقافة لحضارات قديمة قيل عنها أنها لم تعد ثقافة العصر ولم تعد تقوى على مواجهة آلياته، وثقافة الحداثة وما بعد الحداثة، وثقافة العولمة المسلحة بالتكنولوجيا والتقنيات الحديثة والميديا العالمية وشبكة الإنترنت، والمدعمة لثقافة الاستهلاك وثقافة الصورة بدلاً من ثقافة الكلمة، فثقافة الصورة تلغى تعدد اللغات، وتسهل عملية إحلال الثقافات، وإحلال اللغة الإنجليزية محل كل اللغات العالمية، وثقافة الاستهلاك تخاطب الغرائز وتلغى خطاب العقل، وتؤجل أو تمحى أى فرصة حوار فكرى، ودعاوى صراع الثقافات تشهر فى أى محاولة لحوار الحضارات، فحوار الحضارات يعنى أن هناك

ثقافات متنوعة لها من القدرة والندية. والعقل الواعى الحاضر ما يمكّنها من إقامة حوار مشترك، يوجد التفاعل الثقافى ويدعم التبادل الثقافى لا الهيمنة الثقافية. والإحلال الثقافى وفرض ثقافة الأقوى الأمريكى الذى يحمل لواء الحضارة والديمقراطية تماماً كما حملها نابليون بونابرت من قبل، وتلك العملية أوجبت وجود عمليات مضادة من مناهضة فى مناحى شتى من العالم تدافع عن وجودها وحقها فى البقاء والحفاظ على هويتها، ومن الواضح أن تلك العملية الجدلية لن تنتهى أو يفصل فيها بين عشية وضحاها، بل هى سلسلة من سلاسل مخاض ثقافى وسياسى طالما شهدته حضارات العالم القديم منها والحديث وتحتاج إلى رصد وتحليل لاستشراف سيناريوهات مستقبلية ما يمكن أن تؤول إليه.

الفصل الثانى

علم الاجتماع الثقافى

من الطرح الكلاسيكى إلى هموم الواقع المعاش

- تمهيـــــد.

أولاً - علم الاجتماع الثقافى ... المفهوم والقضايا.

ثانياً - علم الاجتماع الثقافى وفروع علم الاجتماع وثيقة الصلة.

ثالثاً - علم الاجتماع الثقافى بين القومية والعالمية.

رابعاً - علم الاجتماع الثقافى وقضايا عصر العولمة.

خامساً - علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى وتحدى الواقع.

- تعقيـــــب.

تمهيد:

علم الاجتماع الثقافى فرع من فروع علم الاجتماع - حديث العهد نسبياً -، إذ مر الاهتمام بالثقافة كموضوع أساسى من مجالات اهتمام علم الاجتماع بمراحل كثيرة شكلت الثقافة فى بعضها هامشاً ضيقاً محدوداً، ولم يأبه بها علماء الاجتماع إلا بعد أن قطعت الدراسات الأنثروبولوجية فيها شوطاً كبيراً، وحققت بشأنها خطوات كبيرة.

وانقسم علماء الاجتماع بصدد الثقافة إلى فريقين كبيرين، فريقين كبيرين، فريق يرى فى الثقافة متغيراً مستقلاً يعمل على تغيير المجتمع ويؤثر فيه تأثيراً فاعلاً، بينما يرى الفريق الثانى فى الثقافة متغيراً تابعاً يتغير بتغير البناء الاقتصادى، ويتأثر بأى اهتزازات تحدث بشأنه وبين هذا وذاك ظهرت مدارس سوسيولوجية عديدة اختلفت فيما بينها ولكنها فى النهاية لا تخرج عن الفكر العام لهذين الفريقين.

وفى العقود القليلة الماضية صارت الثقافة تشكل الاهتمام الرئيسى لعلماء الاجتماع والمنظرين الاجتماعين، نظراً لتزايد الاهتمام بالعولمة والثقافة، خاصة وأن الثقافة أصبحت هى المحرك الرئيسى، والآليات الأساسية لترسانة العولمة وأصبح علماء الاجتماع الآن يتعاملون مع الثقافة بجدية وأصبحوا ينظرون إليها باعتبارها متغيراً مستقلاً «استقلالاً» نسبياً.

ومن هنا جاء اهتمامى بطرح قضية الثقافة فى علم الاجتماع، وطبيعة علم الاجتماع الثقافى ومجالات الاهتمام الأساسية له الكلاسيكية منها والمعاصرة. وسوف أحاول أن أتناول تلك القضية من خلال رصد مجال علم الاجتماع الثقافى وعلاقته بفروع علم الاجتماع وثيقة الصلة، وموقف علم الاجتماع الثقافى من قضايا الثقافة والقومية والعالمية، وموقف علم

الاجتماع الثقافى من قضايا عصر العولمة، وطبيعة علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى فى ظل تحدى المواجهة مع ترسانة العولمة.

أولاً ـ علم الاجتماع الثقافى.. المفهوم والقضايا(*).

هناك تعريفات متعددة لعلم اجتماع الثقافة منها التعريف الذى يقصر سوسيولوجيا الثقافة على «أنها تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكرى ومعطيات البنية الاجتماعية وتحديد وظائف هذا الإنتاج فى المجتمعات ذات التركيب الطبقى»(١).

ولكنى أرى أن مثل هذا التعريف يقصر مجالات علم الاجتماع الثقافى على الجانب الفكرى أو اللامادى من الثقافة فقط، فى حين يتغافل عن الجانب المادى للثقافة. كما أنه يقصر المجتمعات التى يمكن دراستها على المجتمعات المعقدة المتقدمة ويتغافل المجتمعات البدائية التى لا يمكن أبداً القول بأنها ليس لها بناءات ثقافية واضحة تتفاعل بلا شك مع البناءات الاجتماعية القائمة بها.

ومن ثم فإننى أرى أن علم الاجتماع الثقافى أو سوسيولوجيا الثقافة هو العلم الذى يهتم بدراسة الثقافة وعلاقتها بالبناء الاجتماعى، ودورها فى إحداث تكامل ثقافى أو تمايز ثقافى فى المجتمع، ويهتم علم الاجتماع الثقافى أيضاً بدراسة السمات الثقافية والشخصية الاجتماعية وعلاقتها بالبناء

★ تم الاستعانة فى صياغة تلك النقطة بعدة مراجع:
- رونالد روبرتسون، العولمة والنظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص٤٠ – ١٠٣.
- طه نجم، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ص ٢ – ٢٣.

(١) طاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، مرجع سابق، ص٢٤؛

الاجتماعى. واهتم علماء الاجتماع الكلاسيكيين من أمثال أوجست كومت A. Conte وسان سيمون Saint Simon وكارل ماركس K. Marx بالثقافة، خاصة بعد تشعب جهاز الدولة القومية وتوسيعه وتقويه النزعة القومية، ونشأت القضايا النظرية فى علم الاجتماع وتشعبت وتطورت من منطلق المقارنة بين ما هو «قومى»، وما هو «عالمى» وقد يكون فى ذلك الإرهاصات الأولى للاهتمام بما يطلق عليه اليوم «العولمة»؟

ويطلق «ألبرون» أنه بالإمكان تحديد خمس مراحل فى علم الاجتماع للاهتمام بالعولمة والثقافة، قسمها إلى النزعة العالمية، وعلوم الاجتماع القومي، والنزعة الدولية، ثم التوطين، فالعولمة.

(أ) القضايا الكلاسيكية فى علم الاجتماع الثقافى:

على الرغم من أن الاهتمام الأساسى لمعظم علماء الاجتماع ينصب حول الجانب الاجتماعى فى الحياة الإنسانية، إلا أن هناك اتجاه أكثر عمومية للتسليم بأن المعتقدات والقيم والرموز ترتبط ارتباطاً كبيراً بالتفاعل الاجتماعى. ومنذ بلورة السوسيولوجيا كعلم، وهناك أفكار حول الأيديولوجيا والمذهب والتمثيل والنظرة العالمية وروح الجماعة والثقافة نفسها، وصارت مكوناً هاماً من مكونات العلم رغم ما يثار حولها من خلاف شديد.

ومع ذلك، فإن هذا الاعتراف بأهمية المفاهيم والظواهر الثقافية غالباً ما اتسم بالتردد. وحتى وقت قريب جداً، لم تكن مسألة الثقافة قد قاربت بداياتها فى علم الاجتماع – فى مقابل النجاح الكبير الذى حققته الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية – بالرغم من الجهود المضنية التى بذلها «تالكوت بارسونز» وأتباعه.

ومن الأسباب التى أدت إلى تعرقل ظهور ما يسمى «بعلم الاجتماع الثقافى» هو الطريقة التى سادت فى تناول الثقافة فى كتب علم الاجتماع الدراسية الأمريكية، أو حتى فى الكتب المتأثرة بالأمريكيين، فسادت فكرة الفصل بين ما يسمى بالثقافة المادية والثقافة اللامادية، والثقافة التحتية والثقافة المضادة. وكان هناك بصورة عامة تأكيد على فكرة كون الثقافة منتجاً من منتجات التفاعل الاجتماعى. وفى السنوات القليلة الماضية، أضيفت نظرية الثقافة الإنسانية كموضوع أساسى فى ثنايا الكتب السوسيولوجية الدراسية عن الثقافة فى علم الاجتماع الأمريكى.

هذا ولقد كان للتراث السوسيولوجى والأنثروبولوجى الفرنسى دوراً كبيراً فى بلورة ما يسمى «بعلم الاجتماع الثقافى» خاصة أنه قد أثر بصورة كبيرة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بصورة كبيرة. ولكن التراث السوسيولوجى الأمريكى تأخر كثيراً فى هذا المجال، نتيجة لأن ثقافة المجتمعات الحديثة كان يتولى دراستها فى الغالب نقاد أدب ومؤرخون، وإن بدأ ذلك فى سبيله إلى التغير بسرعة.

ولقد كان لماركس وفيبر دوراً فى بلورة الاهتمام بالثقافة ووضع العوامل الثقافية أى الدرجة التى تقف عندها الثقافة فى علاقة مستقلة مقابل الحياة الاجتماعية. وتعد آراء فيبر عن روح الجامعة الحديثة ومكانة الدين فى التطور الاجتماعى، نقطة هامة فى سبيل تطوير التحليل السوسيولوجى الكلاسيكى للثقافة ولعبت آراء زيمل عن الحياة الحديثة وأسسها التصورية والروحية» ومحاولات دوركايم الموسعة لتبين العلاقات بين الظواهر الثقافية والبنية الاجتماعية، لعبت دوراً كبيراً فى بلورة التحليلات السوسيولوجية للثقافة.

ولعبت المواجهات السوسيولوجية الأساسية بين الحتمية الاقتصادية لماركس وأفكار فيبر عن روح الجماعة، ورؤية العالم، والاهتمامات المثالية جوهر ثنائية الفكر التحليلى السوسيولوجى عن الثقافة فى القرن التاسع عسر وبدايات القرن العشرين.

ولقد مثلت ثنائية المادية والمثالية، وكذلك قضية الموضوعية والذاتية جوهر اهتمام علماء الاجتماعى الكلاسيكيين، ولكن ذلك لا ينفى اهتماما علماء الاجتماع بقضايا أخرى ذات أهمية خاصة فى التراث الألمانى الذى ركز اهتمامه على قضية التمييز بين الثقافة والحضارة، وفى التأكيد على البعد التاريخى فى دراسة الثقافة والحضارة، وفى التأكيد على خصوصية وتفرد كل ثقافة أو شعب. ولقد انتقل ذلك التراث الألمانى إلى السياق الأمريكى فى بداية القرن العشرين خاصة مع إسهامات «فرانزبواس **F. Booas**» الأنثربوبولوجية.

وإجمالاً يمكننا القول أن الاهتمام الألمانى انصب على الثقافة الحقيقية» مقابل التشويه الاجتماعى «للمعرفة» خاصة كتابات كل من شيللر **Scheler** وكارل مانهايم **K. Mannheim**» وفى نقد مدرسة فرانكفورت «لحضارة التنوير»، واهتمام «يورجين هابرماس **J. Habermas**» بالحقيقة الاتصالية فى مقابل الاتصال المشوه تشويهاً منظماً أو تشويهاً مدروساً متعمداً.

أما المدرسة الفرنسية فانصب اهتمامها على بنية الفكر الإنسانى وعلاقته بالبنى الاجتماعية، حيث الفكرة السائدة فى القرن العشرين فى الإصرار على الحفاظ على أنماط الفكر محافظة جمعية. وكان هناك اهتمام متصل بدءاً من أفكار «لفى برويل» وحتى «فوكو» بظاهرة التفكك واسعة

النطاق (فى مقابل التشويه) فى البنى المعرفية، سواء بين الحضارات أو فى إطار تاريخ حضارات بعينها.

أما المدرسة البريطانية فكان اهتمامها مركزا على التقارب الطبيعى بين الثقافة والعلاقات والبنى الاجتماعية، أو الاهتمام بالثقافة كأسلوب حياة خاص بشعب ما، كما فى أعمال جيدنز وستيوات هول S. Hall.

فى حين اتسمت المدرسة الأمريكية بالطابع النفعى بقدر كبير، وذلك لأنها اهتمت بدراسة الثقافة من حيث أنها كل ما يتجه الأفراد والجماعات والمجتمعات ويكتسبونه لكى يؤدوا وظائفهم آداءًا فعالاً، وهذا يعنى فى المفهوم الأمريكى أن الثقافة «تُنجَز» بصورة كبيرة.

ولقد أثرت أفكار المدرسة الفرنسية والألمانية والبريطانية والأمريكية الفكر السوسيولوجى والتحليلات السوسيولوجية للثقافة وأفرزت العديد من القضايا التى شكلت جوهر علم الاجتماع الثقافى الحديث والمعاصر فى القرن العشرين والقرن الحادى والعشرين، وهذا ما سنتناوله فيما يلى:

(ب) القضايا الحديثة والمعاصرة فى علم الاجتماع الثقافى:

كان لانفصال علم الاجتماع عن الأنثروبولوجيا دوراً كبيراً فى تنامى جهود علم الاجتماع الثقافى الذى استفاد منه الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية والتى تأسست فى أكثر الدول إمبريالية (أى فرنسا وبريطانيا) ومن هنا كان الاهتمام مركزاً على دراسة التنوع الثقافى خاصة فى دول العالم النامى، وظهرت موضوعات تتصل بالمجتمعات الحديثة، وبقضية النسبية الثقافية.

ولقد ساهم إدخال الماركسية فى الدرس الأكاديمى الغربى منذ منتصف الستينيات فى الاهتمام المتزايد بالثقافة لتفسير عوامل صمود الرأسمالية وتوسعها. وصار للماركسية المحدثة اهتمام بالغ بالبعد الثقافى للبنى الاجتماعية، حيث أعادت بناء الفكر الماركسى بطريقة تجعل الثقافة أكثر مركزية بالنسبة لفكرة المادية التاريخية نفسها. كما تأثرت الماركسية تأثراً بالغاً بالعامل الثقافى فى أمريكا اللاتينية خاصة فكرة «أنطونيو جرامشى A. Gramsci» حول الهيمنة الثقافية ذات تأثير كبير بطبيعة الحال، منذ الاهتمام الكبير الذى أثاره عمله فى الستينيات من القرن الماضى.

وتمثل مرحلة السبعينات مرحلة البروز المتنامى للدين فى علم الاجتماع الماركسى، خاصة مقولة «الدين» فى العالم الحديث، والصراع القائم بين الدين والدولة، وتسييس الدين فى أنحاء الكرة الأرضية.

وساد التراث السوسيولوجى فى نهاية القرن العشرين نوع من الحل أو بالأحرى تجاوز لمعضله المادية والمثالية القديمة، وذلك من خلال فكرة الثقافة الاقتصادية والأفكار والقيم والرموز وغيرها كما استمر الجدل الدائر بشأن الثقافة، وبشأن الاختيار بين كون الثقافة يتم تجديدها أم أنها هى التى تحدد الأمور. وإن كانت الدراسات الحديثة والمعاصرة فى علم الاجتماع الثقافى، تعد محاولة جزئية لتحدى تجاهل الثقافة. خاصة فى مجال الدراسات الثقافية، ودراسات الاتصال التى أصبحت أكثر اهتماماً بالثقافة فى المجال الكونى أو العالمى، تمهيداً لسيل من الدراسات المعاصرة التى اهتمت بقضايا ثقافية متنوعة على رأسها المرأة والشواذ والشاذات جنسياً، والشعوب الأصلية والجماعات العنصرية، والطبقات والجماعات المحرومة، والهجرة، وانتشار الشتات، وما بعد الكولونيالية، وتشكل الهوية وقضايا أخرى. ولقد خرجت تلك الدراسات من الإطار المؤسسى لدراسة الثقافة

إلى دراسة الجانب الكوني للثقافة، تمهيداً لسيل لا ينقطع من الدراسات السوسيولوجية التي ركزت كل اهتمامها على علاقة الثقافة بالعولمة، وبكل ما هو كوني أو عالمي، والخروج بعيداً عن دائرة القومية أو الخروج عن الطابع المؤسسي المألوف لعلم الاجتماع. وهذا ما سنوليه مزيداً من الاهتمام عند الانتقال لطرح علم الاجتماع الثقافي وقضايا عصر العولمة.

ثانياً ـ علم الاجتماع الثقافي وفروع علم الاجتماع وثيقة الصلة:

تأصلت دراسات علم الاجتماع الثقافي وتعمقت من خلال التعاون بين فروع الاجتماع المختلفة كعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الديني، وعلم اجتماع الأدب وعلم اجتماع الفن، وعلم اجتماع الدراما، وعلم اجتماع الاتصال ، تلك الفروع التي أسهمت من خلال مجالات الاهتمام المشترك بينها وبين علم الاجتماع الثقافي في إثراء الدراسات السوسيولوجية للثقافة.

١ ـ علم اجتماع المعرفة Sociology Of Knowledge.

تختلف رؤى العلماء والباحثين حول علاقة علم الاجتماع الثقافي وعلم اجتماع المعرفة، فالبعض يرى أن علم الاجتماع الثقافي هو فرع من فروع علم اجتماع المعرفة(*).

وأنا انطلاقاً من تعريف «تايلور» الشهير للثقافة بأنها «ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل التقاليد والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع». ومن ثم فإن مجال علم الاجتماع الثقافي يتسع ليشمل دراسة المعرفة، والفن، والدين، والأدب، والسينما، وعلاقة وسائل الاتصال بالثقافة، وعلاقة التكنولوجيا الحديثة بالثقافة والبناء الاجتماعي.

★ يرى رونالد روبرتسون أن علم اجتماع المعرفة له فروع عدة (كعلم اجتماع العلم، علم اجتماع الدين، علم اجتماع الثقافة، علم اجتماع الأدب، علم اجتماع الفن...) (رونالد روبرتسون، العولمة النظرية الاجتماعية الثقافة الكونية، ص ٧٤).

ولكن التداخل بين مجالى اهتمام علم اجتماع المعرفة الذى يركز فى علاقة المعرفة بأساسها الاجتماعى، وعلم الاجتماع الثقافى الذى يركز اهتمامه حول علاقة الثقافة بأساسها الاجتماعى يتضح بشدة فى العقود القليلة الماضية.

ومنذ عقد الثمانينيات بذلت جهود واعية لإعادة إحياء ميدان علم الاجتماع المعرفى، أسهم فيها علماء الاجتماع المهتمون بدراسة الثقافة، والعلم، والدين، والإيديولوجيا. كما أسهم النمو المضطرد فى الدراسات الثقافية، وتحولها اليوم إلى فرع مستقل، فى دعم هذه المبادرة. ونلاحظ أن علم الاجتماع المعرفى الجديد لا يقصر اهتمامه على دراسة الأوضاع والمصالح الاجتماعية المتباينة للأفراد أو الجماعات، ولكنه يركز هذا الاهتمام على بعض أنواع التنظيمات الاجتماعية التى تؤدى إلى خلق تنظيمات وتراتبات شاملة للمعرفة القائمة. كما أن هذا الميدان يوسع مجال الدراسة من مجرد فحص المضامين المعرفية بحيث تشمل علاوة على ذلك دراسة أشكال وممارسات عملية الوصول إلى المعرفة، وبذلك تمتد - حتماً - إلى دراسة التشكيل البنائى للخطاب السياسى والثقافى والتنظيمى. ويهتم الباحثون فى هذا العلم الجديد بدراسة طرق حفظ المعرفة، وتنظيمها وتناقلها، والوسائل المستخدمة فى ذلك، وكيف تعمل الجماعات الاجتماعية على الحفاظ على ذاكرتها الاجتماعية وتعديلها (عن طريق «اختراع التراث» مثلاً، وكيف تؤثر الممارسات والأبنية التنظيمية على الأفكار (وهو التأثير الذى يبدو واضحاً - حسبما يُدعى - فى العلاقة بين التشكل البنائى للجماعات العلمية، ودرجة تماسك بعض النماذج الثقافية)، وكيف تعمل كل من السلطة والقوة على تشكيل المعرفة[10]

(١٠) جوردون مارشال. موسوعة علم الاجتماع، مج٢. ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، ط١. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠. ص ص ١٠٠٩، ١٠١٠

وبذلك صارت مجالات التداخل والتعاون جلية واضحة فى الآونة الأخيرة بين المجالات البحثية لعلم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع الثقافة.

وكذا يتضح أن هناك فروعاً أخرى من علم النفس والأنثرولوجيا الثقافية والاجتماعية، بينها وبين علم الاجتماع الثقافى مجالات بحث مشتركة مثل «علم النفس الثقافى Cultural Psychology» الذى يبحث فى طرق التعليم والتدريس ومواد الدراسة ووسائل تطبيق قواعد علم النفس العامة فى ميدان التربية والتعليم [(١)].

٢ ـ علم اجتماع القيم Sociology of Values:

يهتم علم الاجتماع الكلاسيكى والمعاصر بدراسة القيم الثقافية كمكون أساسى من مكونات البناء الثقافى. ويعد علم اجتماع القيم فرعاً من فروع علم الاجتماع، وفرعاً من فروع علم الاجتماع الثقافى المعاصر يهتم برصد ودراسة وتحليل القيم كأساس لفهمنا للثقافة ومن ثم كأساس لفهم البناء الاجتماعى النابعة منه. ومن هنا جاءت أهمية التعاون بين فرعين لعلم الاجتماع وثيقى الاتصال ببعضهم البعض. كما أن دراسات علم اجتماع القيم الكلاسيكية كدراسات «سوروكين» مؤسس علم اجتماع القيم، قد أثرت بلا شك مجالات الدراسة فى علم اجتماع الثقافة الكلاسيكى والمعاصر على حد سواء[(*)].

---

(١) منير وهبه الخازن، معجم مصطلحات علم النفس، دار النشر للجامعين، ١٩٥٦، ص ١١٤.

★ لمزيد من التفاصيل انظر:

- نهله إبراهيم محمد، قيم الإنجاز عن المصرى المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٤.
- محمد حامد يوسف، علم الاجتماع: النشأة والمجالات، ط ٢، المكتب العلمى للكمبيوتر، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ٢١٠.

٤ ـ **علم اجتماع الأدب Sociology of Literature:**

علم اجتماع الأدب هو العلم الذى يدرس «العلاقة بين الأدب والمجتمع» أو «الأدب باعتباره ظاهرة اجتماعية» ورغم أن موضوع هذا العلم قديم، فإن تسميته بهذا المصطلح لم تُصك إلى فى منتصف القرن الماضى، حيث تبلورت مناهجه المتعددة. ولقد أخذ القارئ العربى فى التعرف على هذا العلم ومناهجه بعد ذلك التاريخ بنحو عقدين من الزمان عبر الترجمة ثم التأليف[1].

ويختلف علم اجتماع الأدب عن الأدب المقارن Comparative Literature فالثانى يعد دراسة العلاقات الداخلية بين آداب الشعوب المختلفة، فيما يتعلق بما تتشابه فيه وتختلف حوله، تلك الآداب من زوايا موضوعاتها وشخصياتها، أو أبطالها وأنواعها، من حكاية، أو قصة، أو سيرة (ملحمة) أو أغنية، أو دراما - مسرحية - أو غيرها، أو رواية. وأيضاً من زوايا التركيب الفني المتكرر، أ والفريد أ والشائع، أو النادر، ومن زوايا الأسلوب واستخدام الرموز بأنواعها، وتردد أ وتفرد الأسماء والأماكن ... الخ[2].

ومن ثم فعلم اجتماع الأدب هو فرع من علم الاجتماع ينظر إليه بعض الباحثين كأحد فروع علم الاجتماع الثقافى وينظر إليه البعض الآخر كأحد فروع علم اجتماع المعرفة، ولكن الذى لا شك فيه أن هذا الفرع من علم الاجتماع يفيد علم الاجتماع الثقافى ويثرى مجال دراسته فى ذات الوقت الذى يستفيد فيه من إسهامات علم الاجتماع الثقافى خاصة فى علاقات البناءات الثقافية - والأدب منها - بالواقع الاجتماعى تأثراً وتأثيراً.

(١) سيد البحراوى، علم اجتماع الأدب، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، القاهرة، ١٩٩٢، ص١.

(٢) سامى خشبة، مصطلحات فكرية، مرجع سابق، ص٥١.

وهنالك فرع جديد من علم اجتماع الأدب، وهو: علم اجتماع النص الأدبى. وهو من العلامات البارزة للتطور فى مجال النصوص الأدبية وازدياد الحاجة لتفسيرها ووضعها فى سياقها الاجتماعى لمعرفة مدى تفاعلها مع الفرد والمجتمع إلى جانب تأثيراتها المختلفة خاصة، بعد التطور الهائل فى تكنولوجيا الاتصال والثقافة وبصفة خاصة التطور فى صناعة الأقمار الصناعية للبث المباشر عابرة القارات والمجتمعات وانتشار ظاهرة التليفزيون الدولى.

فعلم اجتماع النص الأدبى هو فى واقع الأمر يدخل تحت مظلة أدوات علم اجتماع الأدب أو النقد الأدبى بصفة عامة، فهو يسعى إلى تحديد وظائف النص الاجتماعية ولا يمكن تحديد هذه الوظيفة إلا من خلال وضع هذا النص فى سياق اجتماعى له بنية لغوية محددة ووظيفة فكرية أو اتصالية، تقوم بوظيفة فكرية واجتماعية تجاه الجمهور المستقبل لهذا العمل. ولن نستطيع حصر هذه الوظيفة دون اكتشاف وتصنيف العناصر المكونة للغة وفكر العمل، فالباحث الاجتماعى المتعمق للنص تماماً كالباحث فى علم اجتماع الأدب السينمائى أو التليفزيونى، يقوم بعملية اكتشاف للسياق الحوارى أو السياق اللغوى التعبيرى، والذى يتصف بالصراعات الجدلية التى تخص فئة محددة من الجمهور المستقبل، ولكل نص أو عمل أدبى أو فيلمى سياقه الاجتماعى الذى يؤثر فيه، ولن يتحقق هذا التأثير إلا من خلال لغة المجتمع وتجسده من خلال صورة فيلمية تخلد معلومات عديدة وتختزلها فى إشارات بصرية متعددة، إلى جانب اتحادها مع إشارات أخرى متعددة تعبيرية سمعية فكرية وأيديولوجية.

وفكرة التفاعل الفكرى هذه بين الأعمال الأدبية والفنية (السينمائية أو التليفزيونية) أصبحت هو ما نظرية نقدية تقوم على أساس أن العمل قوام فكر وثقافة وقيم المجتمع. فلا يمكن نقده وتحليله إلا من خلال هذه

العلاقة القائمة بينه وبين فكر وأيديولوجية وقيم الجماعات والفئات الاجتماعية التى تتفاعل بداخله، أو بين ثقافة المجتمع (تراثه الفكرى والاجتماعى) والطبقة المفكرة والناقلة[1]

ومن ثم فلقد توثقت علاقة علم الاجتماع الثقافى بسوسيولوجيا الأدب والنص الأدبى، وسوسيولوجيا الدراما بأنواعها المختلفة، نتيجة لتعاظم دور سوسيولوجيا الاتصال فى العقود القليلة الماضية. ومن هنا يتضح أيضاً علاقة الاجتماع الثقافى بعلم اجتماع الفن.

٥ ـ علم اجتماع الفن Sociology of Art:

هو العلم الذى يهتم برصد ظواهر الأدب وروائع الموسيقى، وأعمال كبار الرسامين والفنانين فى علاقتها بالواقع الاجتماعى، وتعبر أعمال الفنانين عن روح العصر Spirit of Age الذى يعيشونه، فلكل عمل فنى مصادره السوسيولوجية والثقافية فالفن الأصيل إنما تبرزه روح اجتماعية أصيلة، تعبر عن العصر كله، وترسم ملامحه وتحدد أيديولوجيته وتصنع خطوطه وألوانه، كما تفرض سماته وأنماطه.

والفنان العبقرى الملهم إنما يقدم لنا ترجمة أصيلة وأمينة لكل ما يدور فى عصره من «قيم» و«اتجاهات» و«مواقف»؛ ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين «الفن والأيديولوجيا» من جهة، وبين «الفن وروح العصر» من جهة أخرى. والفنان إنسان يعيش فى مجتمع، وينتمى إلى طبقة، وينخرط فى جماعة، والفن فى ذاته «عمل وموقف ودور» وموقف الفنان موقف اجتماعى يتمثل فى هضم كل ما يدور من حوله، ثم التطلع نحو وجود أكثر فاعليه

(١) نسمة البطريق، الدلالة فى السينما والتليفزيون فى عصر العولمة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠٣، ص ص ٣٦-٣٩

وخصوبة. وقد يقوم الفنان الملهم، بدور قيادى، حين يرصد ف عبقرية فذة، وعلى نحو «فينومينولوجى» مختلف ظواهر الحياة، ويقتحم لحمها الحى، ثم يقدم لنا منها «شريحة» أو «قطعة» وقد يرتقى الفنان فيقوم بالتمرد على الواقع وتغييره، وقد يتسامى فيتجه إلى عالم أرقى، وقد يثور فيحطم جمود الوجود، ويحيله إلى وجود أكثر ألفه وخصوبة وثراء، فلقد أصبح وجوداً اجتماعياً له معناه ومغزاه[1].

ومن هنا يتضح العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع الثقافى وعلم اجتماع الفن، فالفن أحد مجالات الاهتمام الأساسية لعلم الاجتماع الثقافى الكلاسيكى والمعاصر على حد سواء.

٦ - **سوسيولوجيا الدراما Sociology of Drama:**

تهتم سوسيولوجيا الدراما بدراسة علاقة العمل الدرامى «مسرحى، سينمائى، تليفزيونى، إذاعى» بالحياة الاجتماعية، ومدى تعبير العمل الدرامى لواقع الحياة الاجتماعية، أو دوره فى نقد أو تعبير الواقع الاجتماعى، شأنه فى ذلك شأن العمل الأدبى تعبر عن مشاهد تقتطع من الحياة.

فتظهر الحقائق فى العمل الدرامى سواء أكان مسرحى أو سينمائى أو تليفزيونى أو حتى إذاعى وقد تكشف عن ملهاة Comedy ضاحكة، أو مأساة Tragedy فاجعة، حين يعرض لنا الأحداث كما تتواتر وتتضافر حول «الحبكة» فى شكل درامى مؤثر[2].

---

(١) قبارى محمود إسماعيل، علم الاجتماع الثقافى ومشكلات الشخصية فى البناء الاجتماعى، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ت)، ص ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٥٤-٣٥٩.

ويرتبط بالأعمال الدرامية وتحليلها سوسيولوجياً فرع آخر من فروع علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الثقافى خاصة وعلم اجتماع النص الأدبى، فالنص الأدبى هو عماد هام من أعمدة العمل الدرامى. وأصبح لعلم اجتماع النص الأدبى أهمية خاصة بعد كل التطور الهائل فى تكنولوجيا الاتصال والثقافة، خاصة بعد انتشار القنوات الفضائية، وتعاظم تأثير الدراما، والدراما التليفزيونية على وجه التحديد.

فالنصوص الفيلمية الواقعية التى تسعى لحل مشكلة سياسية فلسفه جمالية أو فكرية اجتماعية – تضع فى المقام الأول الوظيفة النقدية للمجتمع وليست الوظيفة التجارية والاستهلاكية – ومن هنا جاءت أهمية التحليل السوسيولوجى للدلالة الفكرية لتلك النصوص الفيلمية المعبرة عن جوهر المجتمع، سواء فى فترة زمنية حاضرة أو تاريخية سابقة. ومن هنا جاءت أهمية أعمال درامية كأعمال «أسامة أنور عكاشة» التليفزيونية وخاصة «اليالى الحلمية» فى الكشف عن طبيعة الواقع الاجتماعى للمجتمع المصرى المعاصر.

ومن ثم فالباحث الاجتماعى المتعمق للنص تماماً كالباحث فى علم اجتماع الأدب السينمائى أو التليفزيونى، يقوم بعمليه اكتشاف للسياق الحوارى أو السياق اللغوى التعبيرى، والذى يتصف بالصراعات الجدلية التى تخص فئة محددة من الجمهور المستقبل، ولكل نص أ وعمل أدبى أو فيلمى سياقه الاجتماعى الذى يؤثر فيه، ولن يتحقق هذا التأثير إلا من خلال لغة المجتمع وتجسيده من خلال صورة فيلمية تختلد معلومات عديدة وتختزلها فى إشارات بصرية متعلدة تعبيرية سمعية وأيديولوجية[1].

(١) سمحة البطريق، الدلالة فى السينما والتليفزيون فى عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص ٣٦-٣٩.

وفكرة التفاعل الفكرى هذه بين الأعمال الأدبية والفنية (السينمائية أو التليفزيونية) أصبحت قواماً لنظرية نقدية تقوم على أساس أن العمل قوام فكر وثقافة وقيم المجتمع، فلا يمكن نقده وتحليله إلا من خلال هذه العلاقة القائمة بينه وبين فكر وأيديولوجية وقيم الجماعات والفئات الاجتماعية التى تتفاعل بداخله، أو بين ثقافة المجتمع (تراثه الفكرى والاجتماعى) والطبقة المفكرة والناقدة[1].

ثالثاً ـ علم الاجتماع الثقافى بين القومية والعالمية:

كان قدر علم الاجتماع الثقافى منذ بداية تبلور معالمه الأساسية الوقوع فى فخ القومية والعالمية، وسادت النظريات الثقافية اتجاهين أساسين: الأول: يجعل من الثقافة فى علاقتها بالدولة القومية محور اهتمامه، وينظر للثقافة فى إطار بنائها وعلاقتها بالثقافة الفرعية، وعلاقة الثقافة بالبناء الاقتصادى ومن هنا كانت التساؤلات الكلاسيكية حول موقف الثقافة من البناء الاجتماعى، وهل هى مجرد متغير تابع للأبنية التحتيه أم أنها متغير فاعل مستقل يعمل على تغيير البناء الاجتماعى ككل. واستمر السجال بين هذا وذاك، حتى بدأت المرحلة الاستعمارية وبدأت تظهر فى الدراسات السوسيولوجية اتجاهات تنادى بضرورة دراسة الثقافات البدائية وتطورها كمحاولة حثيثة للسيطرة عليها، وبدأ الاهتمام بالقومية وتدعيم النزعة القومية خاصة مع تنامى الفكر الألمانى. ثم ظهرت نظريات التحديث التى ارتأت فى انتهاج المجتمعات التى وقفت فى أسر الاستعمار نفس طريق التنمية الاقتصادية والثقافية للمجتمعات المتقدمة. وكان فى ذلك بدايات إرهاصات فكر العولمة، خاصة مع تنامى الفكر النقدى الألمانى

(١) نسمة البطريق، مرجع سابق، ص ٣٩.

والأمريكى الذى اتخذ من فكرة الكلية أساساً لنشر فكرة العالمية والنظام الكونى تمهيداً لنشر فكرة العولمة[1].

ويمكن القول أن علماء الاجتماع الثقافى طالما عكسوا الأهداف القومية، خاصة فى فترات الأزمات الاجتماعية، فالأكاديميون الجامعيون فى أوربا القارية خاصة فى المناطق التى يطبق بها نظام الجامعات الجرمانى هم فى الأساس موظفون مدنيون ينتظر من أبحاثهم أن تراعى الأهداف والافتراضات الحكومية ولو جزئياً. ومن هنا كان تركيز الدراسات الألمانية على قضايا القومية والحضارة والثقافة الوطنية. بينما جاءت وتطورت الرؤية العالمية عن الواقع من خلال إسهامات الباحثين المهمشين اليهود (دوركايم، زيمل، أدورنو وغيرهم) أكثر من اعتمادها على غيرها من الطوائف الاجتماعية الأخرى[2].

ومن هنا كان هذا الانقسام فى رؤية علم الاجتماع الثقافى ما بين القومية والعالمية بداية حقيقة لسيل الدراسات المعاصرة عن العولمة وصراع الحضارات، وعولمة الثقافة، وأصبحت نظرية «الكوكلة» «Cocalization» ونظرية التحديث **Modernization** أكثر قدرة على التأثير فى القيم وفى الرؤية التى يشكلها الفرد لنفسه وللمجتمع من حوله وللعالم ككل وللكون، إذ من الممكن أن يؤثر كل هذا فى قيم الإنسان وثقافته أكثر من فكرة استعمار «الكوكاكولا» التى تعمل على ترسيخ ما يطلق عليه بالتركيبة الثقافية للأمركة أو العولمة[3].

---

(١) رونالد روبرتسون، العولمة النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، مرجع سابق، ص ص ١٠٥-١٠٩.

(٢) برايان ترنر، وجها علم الاجتماع: عالميان أم قوميان؟، مايك فيذرستون، ثقافة العولمة، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

(٣) أسامة الباز، ملاحظات عن العولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/٧، «العولمة والهوية الثقافية»، مرجع سابق، ص ٤٥.

رابعاً ـ علم الاجتماع الثقافى وقضايا عصر العولمة:

سادت فى العقود القليلة الماضية مقولات فكرية مثلت جوهر دراسات علم الاجتماع الثقافى فى الغرب الأوربى والأمريكي، وفى العالم الثالث على حد سواء، ويمكننا تقسيم مجالات الاهتمام الرئيسية فى علم الاجتماع الثقافى فى تلك الفترة التى يمكن أن نطلق عليها عصر العولمة إلى مجالات اهتمام ثلاثة أولها: تهتم برصد المقصود بالعولمة على مستوى المفهوم والعملية والموقف منها، وثانيها: المقصود بعولمة الثقافة، وثالثها: المواقف المختلفة من ثقافة العولمة والقضايا التى صارت تشكل جوهر الاهتمام فى علم الاجتماع المعاصر خاصة قضايا التثاقف، وثقافة العولمة، والتلاقح الثقافى، وحوار الثقافات، وصراع الحضارات ... وغيرها من القضايا الثقافية التي صارت تشكل جوهر الحوار العالمى والمحلى على المستوى الأكاديمى فى علم الاجتماع عامة وفى علم الاجتماع الثقافى خاصة، وهذا ما سأحاول تناوله من خلال رصد مواقف وآراء عدد من علماء الاجتماع المعاصرين حول العولمة كمفهوم وكعملية وردود الأفعال المختلفة تجاهها، على المستوى النظرى والعلمى والعملى والحياتى. خاصة وأن قضية العولمة جعلت علماء الاجتماع شرقاً وغرباً ينشغلون بها دفاعاً وهجوماً ونقداً وتمحيصاً، وظهرت بشأنها آلاف المقالات والدارسات والأبحاث، وتناولها علماء الاجتماع من رؤى مختلفة - سياسياً واقتصادياً وثقافياً - لذا سوف أحاول هنا رصد بعض رؤى علماء الاجتماع الغربى التى تمثل تفنيداً لأهم قضايا العولمة وأزمة المجتمع المعاصر.

١ ـ روبرتسون ونظرية العولمة:

يرى «روبرتسون» أن مصطلح «العولمة» يشير إلى عملية الدمج العالمى التى أدت إلى الدرجة العالية الراهنة من التعقيد العالمى والصراعات الثقافية

المكثفة حول تحديد الوضع العالمى؛ وأية عملية عولمة كانت تستطيع نظرياً أن تحيل العالم إلى كيان واحد عبر مسارات عدية منها الهيمنة الاستعمارية لدولة واحدة أو معسكر قوى أو انتصار شركة تجارية أو البروليتاريا العالمية أو أحد أشكال الدين أو الحركة الفيدرالية العالمية. وهذه كلها احتمالات تاريخية كان من الممكن أن تفرز توليفات وأشكالاً عديدة من الاندماج والتباين الثقافى. ويمكن الزعم بأنها كلها بالإضافة إلى المرحلة الراهنة من عملية العولمة تؤدى إلى إفراز ثقافات عالمية. ويرى روبرتسون أن مرحلة العولمة المتسارعة بدأت منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر. والتحول إلى فكرة الدولة القومية الموحدة. كان من أهم جوانب هذه العملية التى سرعان ما أصبحت عالمية تزايد عدد الهيئات والمنظمات الدولية وتزايد أشكال الاتصال العالمية وقبول التوقيت العالمى الموحد ونمو المنافسات والجوائز العالمية ونشأة مفاهيم موحدة عن المواطنة والحقوق ومفهوم النوع البشرى.

وعملية العولمة هذه تشير إلى نطاق من التفاعل والتبادل الثقافى المتواصل، إنها عملية تقوم فيها سلسلة عن التدفقات الثقافية بإفراز تجانس ثقافى وفوضى ثقافية فى آن واحد، فى نفس الوقت الذى تقوم فيه بإفراز ثقافات عابرة للقوميات، وهو ما يمثل ثقافات «ثالثة» أصيلة تتجه إلى ما وراء الحدود[1].

٢ - «هانرز» وردود الأفعال تجاه العولمة:

يشير «هانرز» إلى أنه علينا أن نتصور العديد من ردود الأفعال بين قطبى المحلية والعالمية. فبعض ممن يسافرون كثيراً كرجال الأعمال والمغتربين

(١) مايك فيذرستون، ثقافة العولمة، ثقافة العولمة: القومية والعولمة والحداثة، إعداد مايك فيزرستون، وترجمة عبد الوهاب علوب، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ٧، ٨.

هم غالباً محليون فى داخلهم ولا يرغبون فى الرحيل عن بلادهم. وفى المقابل يمكننا أن نفترض ألواناً من المواطنة العالمية Cosmopolitanism كما هو الحال فى الدبلوماسية حيث يتم الإلمام التام بالثقافات وتكون هناك قدره على نقل ثمار هذه الكفاءة للآخرين عن طريق لغات ثالثة كاللغات الدبلوماسية. ومن الأمثلة الأخرى على المواطنة العالمية المثقفون الذين يتواصلون عن طريق التدفقات الثقافية العالمية ولا يشعرون بالاغتراب فى الثقافات الأخرى، بل يسعون لاتخاذ موقف فوق ثقافى أو إجمالى مرن من التجارب الثقافية المختلفة.

٣ - «شيللر» والخطر الثقافى للشركات متعدية الجنسية:

يرى شيللر أن الشركات المتعددة الجنسيات أو المتعدية الجنسيات تعمل على تعطيل دوائر الاتصال السلكى والإذاعى القومية بحيث تتمكن من إغراق أى حيز ثقافى بلا دفاعات للأمة. وبعض البرامج التلفزيونية والعروض الرياضية والحفلات الموسيقية والإعلانات قد تعبر بسرعة حول العالم، إلا أن هذا لا يعنى أن رد فعل المشاهدين والمستمعين المنتمين لسياقات ثقافية متباينة سيكون موحداً[(١)].

٤ - «مايك فيزرستون» وردود الأفعال إزاء عملية العولمة:

أكد «مايك» أن مختلف أشكال ردود الأفعال إزاء عملية العولمة تشير إلى أن احتمالات نشأة ثقافية عالمية موحدة تعد ضعيفة، وأن هناك ثقافات عالمية متعددة. ومع ذلك فإن بعض المفكرين يشيرون إلى أن كثافة التدفقات الثقافية العالمية وسرعتها فى عصرنا هذا تدعم الشعور بأن العالم كيان واحد، مما يؤدى إلى انتشار أنماط ثقافية جديدة تتصادم فيما بينها. وقد تؤدى هذه الشبكة المعقدة من صور الصدام والاعتماد المتبادل بين العالمى والمحلى

(١) مايك فيذرستون، مرجع سابق، ص ص ٨-١٠.

إلى نشأة ثقافات ثالثة وإلى مزيد من التسامح ، ولكنها قد تؤدى أيضاً إلى ردود أفعال سلبية[1].

٥ ـ «بيير بورديو» وهجومه على الليبرالية الجديدة فى الغرب:

يعد «بيير بورديو» (١٩٣٠-٢٠٠٢) من أهم علماء الاجتماع فى السنوات الأخيرة، لما قدم من إسهامات وأفكار فى البحث الاجتماعى والنظرية الاجتماعية، ولما اتسمت به دراساته من سمات الأصلة والعمق، ولاعتماد دراساته فى مجملها على التجربة والمعايشة أكثر من اعتمادها على التأمل وغرفة المكتب. ويعبر بورديو عن مرحلة فى الفكر الاجتماعى تتسم بالتفكير النقدى، والاهتمام بفاعلية نماذج الكشف عن المعانى الذاتية للأفكار، وتحليل إعادة الإنتاج الثقافى[2].

ويهاجم بورديو مذهب الليبرالية الجديدة فى الغرب متهماً سياسات الدول، التى تنادى بالعولمة الاقتصادية والثقافية، بأنها تسعى إلى استئصال البنى الجماعية التى قد تعوق منطق السوق. وهو يقول فى مقالة نشرها فى صحيفة «لومند ديبلوماتيك» (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨) بعنوان «جوهر الليبرالية الجديدة» إن الخطاب الليبرالى الجديد ليس مجرد خطاب عادى من بين خطابات، بل هو خطاب شديد القوة بسبب استخدامه السلطة وعلاقاتها على الساحات السياسية والاقتصادية فى العالم حيث يتم توجيه الخيارات الاقتصادية لمصلحة من يهتمون على العلاقات الاقتصادية. وفى هذا السياق يجرى تدمير منظم للروابط الجماعية التى تعوق حركة السوق ومنطقة الخالص فى ضرورة تدفق

(١) مايك فيذرستون، مرجع سابق، ص ص ١٠-١١.

(٢) خالد كاظم أبو دوح، قراءة أولية فى سوسيولوجية بيير بورديو، Available at: http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp? aid=96414, P. 1 of 3.

الأموال والبضائع من دون تدخل الدولة. كل ذلك يتم لمصلحة حملة الأسهم والمخططين الاقتصاديين ورجال الصناعة والسياسة، بغض النظر عن انتمائهم إلى الأحزاب المحافظة أو الديمقراطية الاجتماعية، لأنهم جميعاً يناصرون سياسة السوق الحر التي لا يضبطها سوى تحقيق الربح السريع. ويحذر بورديو من أننا نعيش فى عالم اليوم فى حقبة داروينية تُدمرّ فيها المؤسسات والروابط الجماعية التى تستطيع الوقوف فى وجه الآثار التى تحدثها آلة العولمة الجهنمية والنظام العالمى الجديد الذى يسعى إلى تعميم نوع من القيم الأخلاقية الداروينية التى تجعل الربح والغاية المثلى للوجود الإنسانى: وعلى رأس هذه المؤسسات الدولة التى تعد مستودع القيم العامة.

وفى كتابه عن التلفزيون، الذى أصدره عام ١٩٩٥،يهاجم بوردي الشاشة الصغيرة ويعتبرها جهازاً مدمراً يستخدم مخزن النظام الرمزى ليشيع التفاهة فى أوساط المشاهدين ويقدم ما سماه (الثقافة السريعة). وقد اتهم عالم الاجتماع الفرنسى زملاءه المثقفين بإساءة استخدام وضعهم المميز فى فرنسا للحديث عن مواضيع لا يفهمونها. كما خاطب فى ١٩٩٩ جمعاً يتكون من سبعين شخصية قيادية فى العمل السمعى البصرى فى باريس قائلاً: «يا سادة العالم، هل تعلمون ما تفعلون؟ إنكم تقتلون الثقافة»[1].

ومن ثم فإذا حاولنا رصد الحوار الدائر فى الأوساط الأكاديمية والسوسيولوجية الغربية منها على وجه الخصوص – حول العولمة فإننا نجد اتجاهان أحدهما يرى فى العولمة عملية طبيعة من التطور الحضارى

(١) فخرى صالح، مؤلف «بؤس العالم» فى ذكرى رحيله الخامسة، Available at: http://alanbaalalamia.com/rb80.htm, P. 5 of 6.

أو الصراع الحضارى - كما أشار لذلك صموئيل هنتنتجون وغيره من أنصار العولمة كعملية تاريخية وحضارية حتمية، والاتجاه الآخر يرى فى العولمة وجه جديد من أوجه الإمبريالية الاستعمارية فى شكلها المعاصر بترسانتها التكنولوجيا والإعلامية العملاقة التى تقهر الثقافة وتطرح نوع دميم من الثقافة الاستهلاكية التى تقتل الثقافة وتقهر الخصوصيات الثقافية.

وإذا ما حاولنا الانتقال لرصد واقع الفكر الأكاديمى السوسيولوجى والفكر السياسى والاقتصادى والثقافى الراصد لقضايا العولمة والثقافة والهوية الثقافية فى العالم العربى، فإننا بذلك نحاول رصد فكر الآخر المقابل للفكر الغربى المصدر للعولمة ككيان معاصر علينا - لا محالة - مواجهته أو تقبله والتعامل معه.

وسوف أحاول التوصل لرصد موقف علم الاجتماع الثقافى العربى - إن جاز التعبير - من العولمة وتحدى المواجهة، وسأحاول أيضاً أن أرصد موقف بعض الباحثين والمفكرين العرب - على اختلاف توجهاتهم - من العولمة.

خامساً ـ علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى وتحدى المواجهة:

يشهد علم الاجتماع فى العالم العربى تقدماً وتزايداً فى الدراسات النظرية والميدانية، ويهتم علماء الاجتماع فى العالم العربى برصد ودراسة العولمة من وجهات نظر عدة، ويشترك معهم فى الاهتمام برصد وتحليل تلك الظاهرة.

الكثير من العلماء والباحثين الغرب فى مختلف التخصصات العلمية والبحثية فى العلوم الإنسانية بصفة عامة. ولذا فسوف أهتم

برصد موقف علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية من قضايا العولمة، ثم أنتقل لرصد المثقفون العرب من تحدى العولمة مع رصد لبعض تلك النماذج الفكرية.

(أ) موقف علماء الاجتماع من قضايا العولمة:

انطلق علماء الاجتماع فى إجراء سيل من الدراسات والأبحاث والندوات والمؤتمرات التى حاولت رصد العولمة كمفهوم وكعملية، وموقف السياسة والمثقفون والشعوب تجاهها؛ وعلى الرغم من اختلاف العلماء والمثقفين والمفكرين بشأن عولمة الثقافة رفضاً وقبولاً فإن الدراسات السوسيولوجية المتخصصة التى يمكن أن ندرجها تحت التخصص الدقيق لعلم الاجتماع الثقافى محدودة، ولكننا نجد فى العالم العربى سيل غزير من الدراسات السوسيولوجية، وغير السوسيولوجية فى مجالات الاقتصاد والقانون والسياسة وعلم النفس وحتى فى مجال الأدب والفن كل من زاويته ومن مدخلة الخاص حاول رصد الظاهرة. ولكن لازال هناك حاجة ماسة لمزيد من الدراسات السوسيولوجية المتخصصة فى هذا المجال.

فعلم الاجتماع الثقافى تخصص سوسيولوجى دقيق لا يتخصص فيه الكثير من العلماء والباحثين فى عالمنا العربى، مما يجعل الثقافة تبدو كمجال رحب للدراسة يمكن لأى باحث أن يدلو بدلوه فيه بغض النظر عن مجال تخصصه. وقد يكون مبعث ذلك أن التوجه الحالى فى العلوم الإنسانية هو التوجه نحو الدراسات ذات المداخل المتعددة، كما أن الثقافة برحابتها وبتنوع روافدها تسمح هى أيضاً للكثيرين بأن يحاولوا الكشف عن أبعادها المختلفة. ولكن ذلك فى رأى لا يلغى أبداً حاجتنا - فى العالم العربى - لمزيد من الدراسات السوسيولوجية المتخصصة حول العولمة وآثارها «السوسيو - الثقافية» على مجتمعاتنا العربية.

وهذا يقتضى منا كمجتمعات عربية - أن نعبر الفجوة القائمة بين البحث العلمى فى علم الاجتماع والقرارات التى يتخذها المسئولون. حتى يمكن رصد وتحليل العولمة ومواجهة التحدى الذى يفرضه الغرب علينا(*).

تزخر أدبيات علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الثقافى خاصة بقضايا الثقافة، وعولمة الثقافة، والتثاقف، والمثاقفة، والتلاقح الثقافى، وحوار الثقافات، وصراع الحضارات، والفجوة الثقافية والمعرفية، والغزو الثقافى، والاختراق الثقافى، والهيمنة الثقافية، والعولمة والهوية الثقافية ... الخ من قضايا يفرضها عصر العولمة ويتم تناولها من أكثر من زاوية.

(ب) موقف المثقفون العرب من العولمة:

لقد أفرز الموقف من العولمة، ثلاثة أصناف من المثقفين العرب الأول: يمثله المحافظون، والثانى: يمثله المدافعون، أما الثالث: فيمثله المجددون.

فالمحافظون يرون أن العولمة ستقضى على الهوية الثقافية للعرب، إذا لم نحسن منعها (أى منع العولمة) من التغلغل فى ثقافتنا والتوغل إليها. وكأنهم يدعون إلى إلغاء عملية التبادل الثقافى أو الحد منها إلى أبعد الحدود[1].

والمحافظون ينقسمون فى دوافعهم للوقوف فى مناوءة العولمة والتصدى لها، فمنهم ذلك الذى تدفعه إلى هذا الموقف خشيته على الدين، وخوفه من انهيار القيم الدينية داخل المجتمع، وانجراف الأجيال القادمة فى

★ انظر: عالم الاجتماع، مصطفى التير: دور الدين فى المجتمع، Available at: http://www.aljamal.com/model/11003, PP. 1 & 2 of 5.

(١) فيصل محمود الغرايبة، مستقبل الثقافة العربية فى عصر الاتصالات والعولمة، مجلة شئون عربية، ع١١٢، شتاء ٢٠٠٢، ص ٨٢.

تيار العولمة. ومنهم من ينظر إلى العولمة كسلاح جديد بيد المستعمر الغربى الذى عاد لمناهضة القومية العربية، وليحل محلها ثقافة عالمية تقود الجيل الجديد إلى التنكر لأواصره العربية. ومنهم من ينظر إلى العولمة كخطر على التنشئة الاجتماعية، وعلى شبكه الدفاع الاجتماعى، باعتبار أنها ستدخل كثيراً من قيم الاستهتار بأواصر التماسك داخل الأسرة وداخل المجتمع.

أما المدافعون، فإنهم ينظرون إلى العولمة كظاهرة إيجابية تشكل استجابة مناسبة للاتصال بين الشعوب والانفتاح بين المجتمعات فى كل العالم، وأنه ليست هناك طبقية فى سياق العولمة، وليست هناك يد عليا ويد أخرى سفلى، فالكل له ثقافة الخاصة، والكل شريك فى الثقافة، التى تتبناها العولمة. ونحن إذا كان لنا تراث نعتز به ونتوارثه ونحافظ عليه جيلاً بعد جيل، فلا يعنى ذلك أن هذا التراث لا يحتمل أن يتفاعل مع ثقافات أخرى أو مع تجارب الآخرين.

ونحن إذا أردنا أن ندافع عن ثقافتنا أو أن نحصنها من الاختراق الثقافى الخارجى، فحرى بنا أن نزيد من قدراتنا واستعداداتنا، للتفاعل مع ما يفيدنا من الثقافات الأخرى، والإسهام من خلال هذا التفاعل فى بناء ثقافة عالمية معاصره[١].

وفى الواقع ينقسم المدافعون فى دوافعهم للوقوف مع العولمة، إلى صنفين هما: الأول هو الصنف المبهور بثقافة المجتمعات المتقدمة المتطورة، ويرى فى الأخذ بها ما يغنى ثقافتنا للحاق بركب الحضارة، والثانى: هو الصنف المتفائل من أن العولمة، - وخاصة فى إطارها الثقافى - تكفينا مؤونة البحث والإبداع من جديد فى مختلف المجالات.

(١) فيصل محمود الغرابية، مرجع سابق، ص ص ٨٢-٨٤.

وأما المجددون، فإنهم ينظرون إلى العولمة باعتبارها ملكاً لمختلف الثقافات والمجتمعات، وما على أبناء هذه المجتمعات ومنتسبى هذه الثقافات إلا مضاعفة الجهود فى إطار الإنجاز الثقافى، وزيادة قدراتهم فى الإبداع الثقافى، حتى تزيد مساهمتهم فى الثقافة العالمية فى إطار العولمة. ويرى المجددون أن العولمة لا يمكن أن نواجه بالعقلية المتزمتة الجامدة التقليدية. ولذلك فهم ينادون بإعادة بناء العقل على أساس التجديد والمرونة والانفتاح، ومادامت الأمم والشعوب تفكر وتنتج ثقافتها الخاصة، فإنها سوف تحمى نفسها من خطر الضياع، لأنها لن تقف متفرجة على ما يجرى فى آفاق هذا العالم بدون أن تشارك فى صناعته أو تسهم فى بلورته كثقافة عالمية متكاملة متفاعلة[1].

□ **تعقيب:**

شغلت الثقافة اهتمام العلماء والباحثين السوسيولوجيين عالمياً وعربياً ومحليا، وكانت مثار اهتمام علماء الغرب الأوروبى على وجه التحديد، فارتبطت الثقافة بالتصنيع والحركات الاستعمارية، وشكلت قضايا الثقافة والحضارة، والذاتية والقومية، والتبادل الثقافى والانتشار الثقافى جوهر التحليلات والدراسات السوسيولوجية فى الغرب الأوروبى عامة، وفى فرنسا وانجلترا وألمانيا خاصة ومثل السجال أو الجدل الفكرى الدائر بين تلك المدارس الثلاثة جوهر الفكر السوسيولوجى الغربى، وجاءت المدرسة الإمبريالية الأمريكية لتؤكد على أهمية دراسته المجتمع والثقافة والشخصية. وكلما سادت الاتجاهات الداعية إلى التوسع الاستعمارى، كلما زادت بالتبعية سيل الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية – الاجتماعية والثقافية – عن الثقافات الأخرى ومع

---

(١) فيصل محمود الغرايبة، مرجع سابق، ص٨٤

حركات التحرر الاستعمارى تظهر دراسات وتحليلات أخرى عن الغزو الثقافى والهيمنة الثقافية فى مقابل الخصوصية الثقافية والحفاظ على الثقافات القومية.

وحديثاً انطلقت مقولات العالمية والكونية كخطوة منطقية لسيل الدراسات «السوسيو-ثقافية» التى انطلقت من الغرب الأمريكى والأوروبى - وعلى رأسها دراسة «صموئيل هنتجتون» عن صراع الحضارات - وانطلقت بعد ذلك تجوب أرجاء الكرة الأرضية مدشنة لكل آليات العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية أيضاً.

وفى الاتجاه المضاد انطلقت تحليلات ودراسات وأبحاث من أمريكا اللاتينية ودول العالم الثالث ودول المشرق العربى، ومن كل أرجاء المعمورة حاولت دراسة وتحليل العولمة من زوايا مختلفة، ومن مداخل علمية أكثر اختلافاً ومشجع لها شارحاً لإيجابياتها ومنبهر بها، وبين رافض لها ومفند لسلبياتها، ومدافعاً عن الخصوصية الثقافية، ومحاولات مناهضة العولمة أو الأمركة.

أما علم الاجتماع والمثقفون العرب فقد انقسموا بصدد قضايا العولمة عامة والعولمة الثقافية خاصة إلى فرق عدة، بعضهم يرى فى العولمة خطر داهم على الثقافة العربية والهوية العربية وعلى الأجيال القادمة والبعض الآخر يرى فيها فرصه للتحرر الثقافى والأخذ بأسباب التقدم الاجتماعى والخروج من أثر التخلف الاجتماعى والثقافى والتكنولوجى، والبعض الثالث يرى ضرورة التعامل مع عولمة الثقافة بعقل متفتح يعيد حساباته بالتعرف على الإمكانات الذاتية، والتعرف على طبيعة العولمة الثقافية، للتفاعل معها أخذاً ورداً حتى يمكن مواجهتها مواجهة حقيقية على أرض الواقع.

وأنا أرى أن أول خطوة يجب إتباعها هى التعرف على الأساس النظرى الذى انطلقت منه مقولات العولمة الثقافية وتتبع المناخ الثقافى الذى نشأت وتطورت فيه تلك المقولات، والجذور الفكرية والسوسيولوجية لنظرية الثقافة، ورصد أهم أوجه الاختلاف بينهما وبين واقع مجتمعاتنا العربية للوصول إلى آلية جديدة لصوغ مقولاتنا الفكرية التى تحلل وتفسر طبيعة الواقع «السوسيو - ثقافى» لمجتمعاتنا العربية، وتضع آليات التعامل مع واقع العولمة أو «الكوكلة» أو الأمركة - كما يحب البعض أن يسميها - بأسلوب بعيد عن الرومانسية والشيوفونية، وبعيد أيضاً عن التزمت ومنطق الرفض المطلق ودفن الرؤوس فى الرمال أو إعمال ثقافة النعام، ولكن بمنطق المواجهة التى تعتمد على مواجهة الذات ومعرفة الآخر والوقوف على صيغ واقعية للتعامل مع مجريات الواقع.

ولذا سوف أفرد الفصل التالى لرصد وتحليل نظرية الثقافة بدءاً من التراث الأنثروبولوجى ومحاولات التنظير الأولية للثقافة، ومروراً بالاتجاهات الكلاسيكية والجدل الفكرى الدائر حول الثقافة، ثم موقف الاتجاهات النقدية الحديثة من الثقافة، وفكر ما بعد الحداثة وإرهاصات فكر ثقافة العولمة، وعولمة الثقافة وظهور فكر مناهضة العولمة من المجتمعات الخاضعة للهيمنة الأمريكية.

الفصل الثالث

علم الاجتماع الثقافى

من الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافى

تمهيد:

شغلت الثقافة علماء الأنثروبولوجيا فعلماء الاجتماع قديماً وحديثاً، ومثلت جوهر الفكر التنظيرى فى مراحل معينة من الفكر السوسيولوجى الحديث والمعاصر. وارتبطت الثقافة بفكر الثنائيات لدى الرواد، وارتبطت بالدولة القومية التى شغلت علم الاجتماع طويلاً، وصار سجال نظرى واسع حول الثقافة والحضارة، والثقافة والاقتصاد، وتطور الفكر التنظيرى للثقافة بتطور المجتمع الصناعى، وارتبطت نظرية الثقافة بالرأسمالية وتطور المجتمع الرأسمالى؛ فنجد فكر الرواد حول بدايات المجتمع الصناعى الرأسمالى يضع الثقافة محل جدل فكرى واسع بين وضعها موضع المتغير التابع أو المتغير المستقل، وجاءت المرحلة الاستعمارية لتشهد جدلاً أوسع حول مفهوم الثقافة وتعدد الثقافات والقومية. ومع بداية مرحلة التحرر من الاستعمار ظهرت نظريات التحديث الداعية دول العالم الثالث - التى ما لبثت تتحرر من أسر الاستعمار - لسلك نفس طريق التحديث الغربى لأنه النموذج الذى يجب أن يحتذى للحاق بركب التقدم، وجاء فكر مدرسة التبعية كرد فعل طبيعى لنظريات التحديث ظهرت من دول العالم الثالث خاصة دول أمريكا اللاتينية ليرسخ فكرة النسق الرأسمالى العالمى واستغلاله للثقافة كآلية لتدعيم تبعية دول الأطراف أو دول العالم النامى لدور المركز الرأسمالى، ومع تنامى حركة التحديث، ومع تنامى المجتمعات الصناعية وتطورها وظهور الشركات متعدية الجنسية، ومع انتقال الثورة الصناعية إلى طور آخر من أطوارها أشد تعقداً وأشد فتكاً وضراوة وهى الثورة التكنولوجية وثورة الميديا فالإنترنت؛ ومع كل ذلك ظهر تباعاً سيل من المحاولات التنظيرية التى أعطت للثقافة وضعاً خاصاً فى تحليلاتها، وظهرت تيارات نقدية مختلفة الروافد، ووصلت النظرية السوسيولوجية - على حسب ما ارتأى البعض - إلى مرحلة الأزمة فالتغيرات السوسيولوجية

سريعة ومتلاحقة خاصة مع بداية الثمانينيات، فعادت دعاوى العالمية وصراع الحضارات ونهاية اليوتوبيا ونهاية الأيديولوجيا، وانتشرت دعوى العولمة فى التسعينيات واتسع مداها. ومع بداية القرن الحالى وصارت قضايا عولمة الثقافة، وسيطرة الميديا العالمية وشبكة الإنترنت الدولية وصناعة الثقافة، ودحض التنوع الثقافى والهوية الثقافية تقف فى خندق واحد ضد مقولات الخصوصية الثقافية، والتعددية الثقافية، وحوار الحضارات، والهوية الثقافية، وظهرت دعاوى دحض العولمة. وبين هذا وذاك احتدم صراع فكرى ملازم وأحياناً متقدم أو لاحق لصراع اقتصادى وسياسى وعسكرى فرضته طبيعة نظام عالمى جديد أحادى القطبية - فى الوقت الراهن - يفرض نظريات ما بعد الحداثة ليرد عليه بنظريات الكوكلة أو الثقافة الكونية الأمريكية وبين هذا وذاك تظهر من حين لآخر رؤى نظرية تشير إلى تورط علم الاجتماع - الأيديولوجى - دفاعاً أو هجوماً عن قضايا القومية فى مقابل العولمة والهيمنة الثقافية.

ومن هنا كانت أهمية هذا الفصل الذى سأحاول أن أعبر من خلاله جذر علم الاجتماع النظرية التى تبدو - لأول وهلة - كجذر نظرية منعزلة، ولكننى أرى أنها كانت ولازالت أسيرة لفكر الثنائيات بين الثقافة المادية واللامادية، بين الثقافة والحضارة، بين القومية والعالمية، بين عولمة الثقافة ودحض ومناهضة العولمة.

وسوف أبدأ محاولتى التحليلية بالإرهاصات الأولى للنظرية السوسيولوجية للثقافة فى الفكر الأنثروبولوجى، مروراً بالاتجاهات الكلاسيكية لفكر الرواد، وموقفهم من الثقافة، وانتقالاً لموقف الاتجاهات النقدية الحديثة من الثقافة، ووصولاً لفكر ما بعد الحداثة وقضايا عولمة الثقافة والسجال الفكرى والتنظيرى الدائر حولها خاصة

فى دول العالم النامى ودول أوروبا الأكثر تعرضاً لعمليات عولمة الثقافة وموقفها منها.

أولاً ـ الأنثروبولوجيا وبدايات التنظير للثقافة:

اهتمت الأنثروبولوجيا برصد ودراسة الكيفية التى يحيا بها الإنسان، وأوجه الاختلاف بين الناس فى أسلوب الحياة، وأسباب هذا الاختلاف. ويرصد علماء الأنثروبولوجيا الروح الاجتماعية للبشر، تلك الروح التى تتسم بالتنوع، وفى الوقت ذاته تتسم بالقدرة الهائلة على التغيير.

ويقال عادة داخل أوساط علماء الأنثروبولوجيا إن فى جزيرة غينيا الجديدة وحدها ٧٠٠ لغة، ومن ثم هناك بالمقابل ٧٠٠ شكل مختلف من أشكال الثقافة والمجتمع، ومن ثم يجد علم الأنثروبولوجيا نفسه فى مواجهة كم وفير وهائل من المادة الدراسية، هذا بالإضافة إلى أن علم الأنثروبولوجيا ذاته بزغ داخل وسط معين وثقافة معينة منذ فترة غير بعيدة، ذلك ما حدا به إلى تنوع المدارس الأنثروبولوجية بين اجتماعية وثقافية ورمزية، واختلفت المدارس الأنثروبولوجية حول حدود التنوع الثقافى والاستمرارية الثقافية، وعلاقة الثقافة بالمجتمع، وعلاقة الثقافة والمجتمع والشخصية(*).

وارتبطت الدراسات والتوجهات النظرية الأنثروبولوجية بطبيعة المجتمع الذى نشأت وتطورت فيه، ومن هنا قسّم بعض الدارسين والمحللين المدارس الأنثروبولوجية إلى المدرسة البريطانية، والمدرسة الفرنسية، والمدرسة الأمريكية، تلك المدارس الثلاث التى خرجت من عباءتها المدارس الأنثروبولوجية المعاصرة.

★ مايكل كاريزرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٢٩، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ص ٧ - ٢٣.

ويقسم بعض الباحثين النتاج الفكرى لتلك المدارس الأنثروبولوجية تحت مسمى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية، ومدرسة الثقافة والشخصية.

والذى يهمنا فى هذا الشأن هو رصد إسهام تلك المدارس الفكرية الثلاث فى دراسة الثقافة، وتأثيرها فى الدراسات السوسيولوجية الرائدة عن المجتمع والثقافة، وهذا ما سأحاول تناوله بشيء من الاقتضاب فيما يلى.

أ - الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبدايات الدراسة العلمية للثقافة:

الأنثروبولوجيا الاجتماعية **Social Anthropology** هى الدراسة الشاملة للثقافات والمجتمعات على امتداد العالم، على الرغم من أنها فى الأصل كانت تميل إلى التركيز على المجتمعات غير الغربية التى كان يطلق عليها المجتمعات البدائية.

وقد نشأت الأنثروبولوجيا نتيجة حب استطلاع الثقافات الأخرى التى وصفها المستكشفون والتجار وأعضاء البعثات التبشيرية منذ أواخر القرن الخامس عشر فصاعداً. وقد برزت الأنثروبولوجيا كدراسة علمية منظمة منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث تأسست الجمعيات العلمية فى كل من فرنسا والولايات المتحدة وإنجلترا وألمانيا. ومن أقدم نظرياتها النظرية التطورية. فقد قدم عالم الأنثروبولوجيا البريطانى «إدوارد تايلور» نظرية فى التطور الاجتماعى تقترح مراحل تطورية للمجتمع والثقافة[1]. وحاول «تايلور» وضع مصالحة بين تطور الثقافة وبين عالميتها، وفى كتابه «الثقافة البدائية» تساءل عن أصول الثقافة، وعن آليات تطورها. وكان أول

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، مج ١، ط ١، مرجع سابق، ص ص ٢٢٧، ٢٢٨.

عالم أنثروبولوجيا يهتم بدراسة الثقافة فى كل أنماط المجتمعات فى مختلف أوجهها المادية والرمزية وحتى الجسدية.

وبعد إقامته فى المكسيك، وضع تايلور منهج دراسة تطور الثقافة من خلال النظر فى الآثار الثقافية الباقية survivances فى المكسيك، تمكن من ملاحظة التعايش بين أعراف الأسلاف وبين السمات الثقافية الحديثة وكان يظن أنه من خلال دراسته للآثار الباقية يستطيع العودة إلى المجموع الثقافى الأصلى ومن ثم إعادة بنائه. ومن خلال تعميم هذا المنهج المبدئى وصل إلى خلاصة مفادها أن ثقافة الشعوب البدائية المعاصرة كانت تمثل عموماً الثقافة الأصلية للبشرية، وهذه الثقافة هى بقايا المراحل الأولى للتطور الثقافى، وهى مراحل مرت بها ثقافة الشعوب المتحضرة حتماً.

كان تايلور يريد البرهنة على الاستمرارية بين الثقافة البدائية وبين الثقافة الأكثر تقدماً، وخلافاً لما قالوا بوجود انقطاع بين الإنسان المتوحش الوثنى وبين الإنسان المتحضر التوحيدى، فقد انهمك فى البرهنة على الرابط الأساسى الذى كان يوحد الأول بالثانى الذى لم يكن قادراً على الاقتراب منه إلا لفترة محدودة، بين البدائيين والمتحضرين لا يوجد فارق من حيث الطبيعة، إما فى درجة التقدم فى طريق الثقافة. وناضل تايلور بحماسة ضد النظرية القائلة بانحطاط البدائيين، وهى نظرية مستوحاة من اللاهوتيين الذين عجزوا عن تصور أن الله قد خلق كائنات «متوحشة» أيضاً وقد سمحت هذه النظرية بعدم الاعتراف بأن البدائيين كائنات بشرية مثلها مثل الكائنات الأخرى. وخلافاً لذلك، فهو يرى أن البشر كلهم كانوا كائنات ثقافية تماماً، ولابد من تقدير مساهمة كل شعب فى تقدم الثقافة[1].

(١) دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد، مرجع سابق، ص ص ٢١ - ٢٢.

إذن، نرى أن الاتجاه التطورى عند تايلور، لا يستبعد أى معنى من معانى النسبية الثقافية، وهو ما كان نادراً فى عصره، لكن مفهومه للثقافة لم يكن متيناً، إذ لم يكن مقتنعاً تماماً بوجود تواز مطلق بين التطور الثقافى لمختلف المجتمعات. لذا فقد وضع، فى بعض الحالات، فرضية انتشاريه diffusionniste، فمجرد التشابه بين السمات الثقافية لثقافتين مختلفتين غير كاف للبرهنة على أن هاتين الثقافتين كانتا تحتلان المكان نفسه على سلم التطور الثقافى، إذ كان من الممكن أن تنتشر إحداهما نحو الأخرى. على وجه العموم، كان تايلور متحفظاً فى تأويلا ته، وهذا دليل إخلاص لموضوعيته العلمية.

ونظراً لأعماله واهتماماته المنهجية حق لإدوارد تايلور أن يعد مؤسس الأنثروبولوجيا البريطانية. وبفضله تم الاعتراف بأن يكون هذا العلم فرعاً معرفياً جامعياً. وفى عام ١٨٨٣ أصبح أول أستاذ لكرسى الأنثروبولوجيا التى درسها فى جامعة أكسفورد البريطانية[١].

ومع نهاية القرن التاسع عشر حلت نظريات الانتشار والهجرة محل نظرية التطور الاجتماعى بآرائها المتضاربة فى تحديد مراحل تطور الجماعات الإنسانية. وقد تم توضيح أوجه الشبه أو الاختلاف بين الثقافات على أساس أنها ترجع إلى انتشار التأثيرات مع بعض الثقافات أو إلى هجرة الناس من مجتمع لآخر.

وفى بريطانيا توجد الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة مستقلة عن الدراسة المتخصصة للجوانب البيولوجية للبشر. فالأنثروبولوجيا الفيزيقية أصبحت مهتمة بعلم الحفريات Palaeontology، وعلم الوراثة، بل ودراسة

(١) دونى كوش، مرجع سابق، ص ص ٢٢ - ٢٣.

الرئيسات. وقد كانت الأبعاد الفيزيقية[1]. والاجتماعية أكثر ارتباطاً ببعضها البعض الآخر فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر حيث ساد اعتقاد خاطئ بأن المجتمعات البدائية الموجودة حالياً فى حالة أدنى على مقياس التطور فى بعديه الفيزيقى والاجتماعى معاً.

وبصفة عامة ترتبط هوية الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية ببعض الشخصيات العلمية البارزة، مثل مالينوفسكى ورادكليف براون وكلاهما قد تأثر بإميل دوركايم. وعلى الرغم من أن اتجاههما الوظيفى لم ينل تقديراً كبيراً، فإنهما تركا تراثاً قيماً من الدراسات التى أجرياها على المجتمعات بطريقة كلية منظمة. وقد سعى علماء المدرسة البريطانية فى الأنثروبولوجيا إلى إنجاز دراسات علمية فى مجتمعات محددة وعن موضوعات محددة (مونوجرافية) عن السياسة والقرابة والدين والاقتصاد. وهم لم يعطوا أولوية خاصة لمجال أو نطاق معين. فبعض علماء الأنثروبولوجيا الماركسيين أعطوا أولوية لنمط الإنتاج، والبعض الآخر أفاض فى توضيح قوة الشعائر والرموز الاجتماعية دون أن يعترض بالضرورة على أولوية أو أهمية الاقتصاد وعلاقات القوة[2].

ولا يمكن لأحد أن ينكر دور المدرسة الفرنسية فى الدراسات والتحليلات الأنثروبولوجية للثقافة، على الرغم من أن السياق الخاص بفرنسا فى القرن التاسع عشر قد أوقف انبثاق المفهوم الوصفى للثقافة فى مقابل طغيان مفهوم الحضارة. فلقد كان علماء الاجتماع وعلماء الأعراق أو الأجناس أنفسهم مشبعين تماماً بالعالمية المجردة لعصر التنوير مما منعهم من التفكير بالتعددية الثقافية فى المجتمعات البشرية بطريقة أخرى دون

(١) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٢٢٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

العودة إلى الحضارة لأن السياق التاريخى لم يكن يشجع على التساؤل حول هذه المسألة. فالملحمية الكولونيالية «الاستعمارية» كانت تجرى تحت اسم «الرسالة التحضيرية» التى تضطلع بها فرنسا. وقد ولَّدت المنافسة لألمانيا والصراع معها تعارضاً بين اتجاهين قوميين يستخدمان مفهومى Kultur وCivilisation كأسلحة دعائية.

ولم يعرف مفهوم الثقافة فى فرنسا بشكل مباشر حتى الستينيات، ومع ذلك فلا يمكن أن ننكر دور المدرسة الفرنسية فى الدراسات الأنثروبولوجية للثقافة، خاصة إسهامات دوركايم التى أثرت بشكل كبير فى إثراء الدراسات الأنثروبولوجية الأمريكية للثقافة.

ومع ذلك فلا يمكننا إيجاد نظرية واضحة للثقافة لدى دوركايم، وإنما نجد أفكار مبعثرة عن الثقافة فى كل دراساته. ففهمه للمجتمع ككل عضوى يحدد فهمه للثقافة أو للحضارة ويرى أن الحضارات هى «منظومات مركبة ومتضامنة» ولقد تطبع فهمه للظواهر الثقافية بطابع النظرية الكلية للإنسان Holisme. وفى كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية وقبله الانتحار (١٨٩٧) وضع نظرية حول«الوعى الجماعى» الذى يّعد شكلاً من أشكال النظرية الثقافية. ويرى أن المجتمع يتمتع ب «وعى جماعى» تكون بفضل التمثلات الجماعية والمُثل والقيم والمشاعر المشتركة بين أفراد المجتمع كافة. وهذا الوعى الجماعى سابق على الفرد وهو مفروض عليه لأن الفرد خارجى ومصٌعد. وهناك انقطاع بين الوعى الجماعى وبين الوعى الفردى فالأول «أعلى» من الثانى لأنه أكثر تعقيداً ودقة. والوعى الجماعى هو الذى يحقق وحدة المجتمع وتجانسه[1].

---

(١) دونى كوش، مرجع سابق، ص ص ٢٦ – ٣١.

وبرغم الخلاف بين الأنثروبولوجيا البريطانية والفرنسية إلا أن أحداً لا يستطيع أن ينكر تأثير التراث البريطانى والفرنسى، خاصة آراء اميل دوركايم - السابقة الذكر- فى بلورة الأنثروبولوجيا كعلم راسخ فى الولايات المتحدة الأمريكية يدرس فى الجامعات كعلم واحد متكامل. ولقد أثرى لويس هنرى مورجان Morgan وهو من أوائل الأنثروبولوجيين الأمريكيين التراث الأنثروبولوجى والسوسيولوجى - على حد سواء - فى دراسة الثقافة. فقد قام بصياغة نظرية فى التطور الاجتماعى كان لها تأثير على الدوائر السوسيولوجية لعديد من السنين. وتؤكد نظريته الأهمية الأساسية للعوامل التكنولوجية فى المجتمع والتغيرات التى تجرى فيه. وقد آمن مورجان بوجود مراحل محددة للتطور يمر بها الناس فى كل مكان، وميز بين ثلاث مراحل أساسية من التقدم الثقافى: الوحشية والبربرية، والمدنية. ثم قسم كلا من المرحلتين الأولى والثانية إلى مراحل فرعية ثلاث. وتتولد كل مرحلة من هذه المراحل العامة والفرعية بواسطة اختراع تكنولوجى عظيم. ولذلك فإن المرحلة الثانية من الوحشية قد ترتبت على اختراع فن إشعال النار. وظهرت المرحلة الثالثة نتيجة لاختراع القوس والسهم، وبدأت البربرية بالتواصل إلى صناعة الفخار. أما المرحلة الثانية منها فقد ترتبت على استئناس الحيوان. بينما بدأت المرحلة الثالثة بتشكيل الحديد وتحويله. وترتبط كل من هذه المراحل التكنولوجية - وفقاً لما يذهب إليه مورجان - بتطور متميز فى الدين والأسرة والتنظيم السياسى والملكية.

وقد كان لمؤلف مرجان «المجتمع القديم» تأثير كبير على ماركس وانجلز، حيث نشر إنجلز - أخذاً بنصيحة ماركس - مؤلفاً بعنوان «أصل الأسرة والملكية والفردية والدولة فى عام (١٨٨٤) أفاد فيه إفادة مستفيضة

من نظريات مورجان وشواهده التى استمدها أساساً من دراسته للمجتمعات الهندية الأمريكية. ومن ثم أصبحت كتابات مورجان جزءاً من علم الاجتماع الماركسى[1].

وتهدف الأنثروبولوجيا الاجتماعية الآن إلى التعريف بالثقافات الأخرى وجعلها مألوفة، فى الوقت الذى تستحث فيه الأنثروبولوجى على أن ينظر إلى ثقافته الخاصة على أنها غريبة، بإثارة الحاجة إلى إعادة تفسير كل ما يبدو له مفهوماً أو مسلماً به فى ثقافته. وقد ابتعدت الأنثروبولوجيا منذ فترة طويلة عن التركيز على المجتمعات المتعلمة (المتحضرة)، وإلى دراسة المناطق التى تنتشر فيها الديانات العالمية (اليهودية، والمسيحية والإسلام). كما وسعت من نطاق بحثها بحيث أصبحت تدرس وبطريقة منظمة الجماعات الفلاحية والحضرية، كما تهتم بدراسة الجماعات والفئات المحرومة من القوة.

وتلك التى تملك القوة، وتدرس المجتمعات الرأسمالية بشتى أنواعها. وقد غذت الحركة النسوية الجديدة ميادين الدراسة النقدية لأدوار الجنسين فى الثقافات المختلفة[2].

ب - الأنثروبولوجيا الثقافية.. مدرسة «الثقافة والشخصية» .

توافق الانتقال من الأنثروبولوجيا الاجتماعية (المتطورة بصورة خاصة فى فرنسا والجلترا) إلى الأنثروبولوجيا الثقافية (الأمريكية بالأساس) مع تغيير كبير فى المنظور حيث أصبحت الأنثروبولوجيا تخصصاً مستقلاً بعيداً تماماً عن علم الاجتماع، كما أنها أعطت انتباهاً أكبر لسلوكيات

(١) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف، من القاهرة، ١٩٧٠، ص ص٨٠-٨١.
(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ص ٢٣٠-٢٣١.

الأفراد عن عمل المؤسسات فاعتبرت سلوكيات الأفراد موحية بالثقافة التى ينتمون إليها[1].

والمسألة الأساسية التى يطرحها يلحثو هذه «المدرسة» على أنفسهم هى مسألة الشخصية. وتساءلوا عن آلية التغيير التى تقود أولئك الأفراد ذوى الطبيعة المتشابهة فى البداية إلى اكتساب أنماط مختلفة من الشخصية التى تتميز بها جماعات معينة. وفرضيتهم الأساسية هى أنه ينبغى على تعددية الثقافات أن ترتبط بتعددية أنماط الشخصية[2].

وتذهب نظريات الثقافة والشخصية إلى أنماط الشخصية تتخلق أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، ومن هنا تعول بصفة خاصة على الممارسات المتبعة فى تربية الطفل مثل: التغذية، والفطام، والتدريب على عمليات الإخراج. ويبدو هذا المدخل بأجلى صورة فى كتابات الأنثروبولوجيين مثل تجريجيورى بيتسون، وروث بندكت، ومارجيت ميد[3].

وتهتم الأنثروبولوجيا الثقافية بدراسة الخصائص المميزة لسير الكائنات البشرية المنتمية إلى ذات الثقافة المعتبرة ككلية قابلة للاختزال فى غيرها وتشدد على أصالة كل ما ندين به للمجنمع الذى ننتمى إليه.

وصار هذا الحقل البحثى الموصوف بعبارة «ثقافة وشخصية» متطوراً جداً فى الولايات المتحدة الأمريكية مقارنة بفرنسا وبريطانيا، وفرض نفسه كمجال بحثى أثرى الدراسات الأنثروبولوجية والسيوسيولوجية - على حد سواء - منذ

---

(١) فرنسوا لابلانتين، مفاتيح الأنثروبولوجيا، تعريب حفناوى عما يريه، مركز النشر الجامعى، ٢٠٠٠، ص ١٠٣.

(٢) دونى كوش، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٣) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥١٨.

الثلاثينيات كأحد ميادين الأنثروبولوجيا وصار تعاون الاختصاصات المتعلدة فيه كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا شيئاً أساسياً.

وأخيراً تدرس الأنثروبولوجيا الثقافة كل ما هو اجتماعى فى تطوره، خاصة من زاوية عمليات الاحتكاك والنشر والتفاعلى والمثاقفه أى تبنى (أو فرض) ثقافة ما لمعايير تنتمى إلى ثقافة أخرى [1].

جـ ـ الانتقادات الموجهة للأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية:

خضعت أعمال الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية لعدة انتقادات منها ما هو مشروع فى حد ذاته فى المناقشة العلمية. ومنها ما هو أقل مشروعية. فلقد زادت الانتقادات ضدها بسبب مبالغتها فى التأكيد على تطابق الأنماط الشخصية فى مجتمع بعينه، وتجاهل أهمية العلاقات التى توجد بين الثقافات المختلفة، وكذلك بسبب نظرتها إلى الثقافة باعتبارها شيئاً مادياً وليست تصوراً اجتماعيا[2].

ولقد جاءت أهم الانتقادات التى وجهت للأنثروبولوجيا الثقافية من داخل الانثروبولوجيا الثقافياً نفسها، فإذا نظرناً إلى أغلب الباحثين بشكل منفرد سنرى تطورات ملموسة لفكرهم طيلة ممارستهم لمهنتهم. مثل «كروبر» و«روثبيندكت» وغيرهم من ممثلى هذه المدرسة الفكرية الذين حاولوا رصد ودراسة التغير الثقافى على عكس ما وجه إليه من انتقادات مفادها أنهم قدموا مفهوما جامداً للثقافة ولا يعيرون انتباهاً للتغير الثقافى وتؤكد «مارجريت ميد» بشكل واضح على أن الثقافة تتغير، فالأفراد يخلقون الثقافة وينقلونها ويغيرونها. كما أكدت على أن الثقافة ليست «مُعطى»

(١) فرنسوا لابلاتين، مفاتيح الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص ص١٠٣-١٠٦.
(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥١٩.

يتلقاها الأفراد بشكل كلى دفعة واحدة من خلال التربية. ولا تنتقل الثقافات كالموروثات (الجينات). لكن الفرد يمتلك ثقافته تدريجيا خلال حياته وفى كل الأحوال، فهو لا يستطيع اكتساب ثقافة المجموعة التى ينتمى إليها كلها أبداً.

والنقاش الأكثر جوهرية حول الأنثروبولوجيا الثقافية هو ذلك الذى يتعلق بالمقاربة النسبية للثقافات ويُشدد على تعدديتها أكثر من تشديده على وحدتها. وترى هذه المقاربة أن الثقافات تُعامل على أنها كليات نوعية بعضها مستقل عن البعض الآخر، وبالتالى ينبغى على الثقافة أن تُدرس لذاتها وضمن منطقها الخاص بها[1].

ولقد جاءت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية السوسيولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية فى نهاية الثلاثينيات لدراسة وتحليل «المثاقفة» وعلاقتها «بالتغير الثقافى»، وأوجه الخلط بينها وبين «التماثل الثقافى» و«الانتشار الثقافى». ولقد وضع «روبرت ريدفيلد» و«رالف لينتون» و«ميلفيل هيرسكوفيتش» مفهوماً أصبح معتمداً للمثاقفة عام ١٩٣٦ ذكر فيه أن «المثاقفة» هى مجموع الظواهر الناتجة عن احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمى إلى ثقافات مختلفة تؤدى إلى تغييرات فى أنماط الثقافة الأولية للجماعة أو الجماعات.

وهى هنا تفرق بين الاحتكاك الثقافى الودى والمعادى، وبين الاحتكاكات الثقافية التى تنشأ عن الاستعمار أو الهجرة بعد ذلك يتم فحص حالتى الهيمنة والتبعية **Subordination** المتابعة والتى يمكن للمثاقفة أن تنشأ فيها، أى أشكال «اختبار» العناصر المقترضة أو المقاومة

(١) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٤٩.

لـ«الاقتراض» وأشكال اندماج هذه العناصر فى النموذج الثقافى الأصلى، وأخيراً الآثار الأساسية الممكنة الناتجة عن المثقافة بما فى ذلك ردود الفعل السلبية القادرة أحياناً على السماح بوجود حركات مثاقفة مضادة.

وتتضمن فكرة المثاقفة ترسيخاً لمصلحة «الثقافة الغربية» المفترض أنها أكثر تقدماً، ولتبرير عملية الهيمنة الثقافية للمجتمعات الاستعمارية.

ولقد انطلق «روجيه باستيد» (١٨٩٨-١٩٧٤) الباحث فى الثقافة «الأفرو- أمريكية» والأستاذ فى جامعة السوربون، انطلق فى دراسته للمثاقفة من فكرة أنه لا يمكن دراسة الثقافة بمعزل عن الوضع الاجتماعى الذى نشأت فيه. وهو يرى أن نقطة ضعف الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية حول «المثاقفة» يكمن فى غياب الربط بن الثقافى والاجتماعى وإلى اختزال الوقائع الاجتماعية إلى وقائع ثقافية.

وبدأت الدراسات الأنثروبولوجية منذ منتصف القرن العشرين لاسيما فى الولايات المتحدة فى دراسة ما أطلق عليه بالاتصالات الثقافية، والصدمات الثقافية، والمثاقفة. واقترح «بالاندبى» أن نستعيض بكل بساطة عن العبارة الأخيرة أى «المثاقفة» بمفهوم «الوضع الاستعمارى» المتضمن لواقع علاقة اجتماعية للهيمنة تكاد تكون دائماً خفيّة بشكل منظم فى الأنثروبولوجيا الكلاسيكية.

ومنذ ذلك العهد لم تعد تطرح مسألة البدائيين أو المتوحشين بل «الشعوب المستعمرة» بينما صارت عمليّة الاستعمار ثم التخلص من الاستعمار جزءاً لا يتجزءاً من الحقل الواجب علينا دراسته[1].

(١) دونى كوش، مرجع سابق، ص ص ٦٥-٦٧، ١٢٦.

ومن ثم ظهرت دراسات فرنسية وأمريكية حاولت تنقيح وتطوير تراث الانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية ليتوافق وطبيعة المستجدات السوسيولوجية فى الستينيات والسبعينيات لتشكل ما أطلق عليه بأنثروبولوجيا الحداثة.

ولقد أسهمت الدراسات الأنثروبولوجية بمدارسها الثلاثة البريطانية والفرنسية والأمريكية فى إثراء الدراسات السوسيولوجية الرائدة والحديثة والمعاصرة عن الثقافة، وساعدت بصورة أو بأخرى فى بلورة الرؤى التنظرية للثقافة فى المجتمعات الغربية، وفى المجتمعات التى خضعت للاستعمار أيضاً. وهذا ما سأحاول رصده فى الصفحات التالية.

ثانياً ـ الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية وجدل الثقافة:

ارتبط الاهتمام بالثقافة ودراستها بالتراث الأنثربولوجى الذى أثر بدوره فى النظرية السوسيولوجية الكلاسيكية - على اختلاف مدارسها - وأثر أيضاً فى التراث النظرى السوسيولوجى للثقافة بصفة عامة.

ومن الجدير بالذكر أن نظرة موضوعية لتاريخ النظرية السوسيولوجية بصفة عامة ولموقع الثقافة من النظرية السوسيولوجية بصفة خاصة، تكشف عن خريطة متكاملة من التفاعل الجدلى الشامل. فإذا أمعنا النظر لاكتشفنا أن النقد كان مقوماً أساسياً من مقومات النظرية السوسيولوجية، ولعبت القيم فيه دوراً كبيراً، فتارة يتم استبعادها بدعوى الموضوعية والتحرر من القيمة، وتارة أخرى يتم التركيز عليها كمقوم أساسى للتغير، وبدعوى أيديولوجية هدفها الحفاظ على بقاء المجتمع واستمراره.

ويكشف تأمل حركة النقد الاجتماعى وعلاقته بالثقافة عن وجود مستويين لهذا النقد الأول: مستوى الاحتجاج الشامل الذى يستهدف التغيير

الأساسى والجوهرى للبناء الاجتماعى القائم ككل. والثانى: يعد نقداً ثقافياً تنويرياً فقط، إذ يستهدف مجرد عملية تغيير ثقافى تنويرى لتشكيل توجهات ثقافية وقيميه جديدة تحكم التفاعل الكائن فى الواقع الاجتماعى والحضارى.

وهى هنا تستهدف خلق ثقافة جديدة تقود التفاعل والعمل داخل إطار المؤسسة القائمة ويتبلور هذا المستوى من النقد حينما تنحدر الحركات السياسية الراديكالية وتقتصر أهدافها على مستوى النقد الذاتى والثقافى للمجتمع. ويبرز هذا المستوى النقدى فى المراحل التاريخية التى يكون فيها الواقع الاجتماعى قوياً وقادراً على استيعاب تناقضاته مؤكداً على وحدته وتكامله أو لأن النقد لم يكن يسعى إلى عملية التحول الشامل والراديكالى، أو لأن القوى الثورية التى افترضها التيار النقدى كأداة للتحول محدودة الطاقة ومن ثم فهى غير قادرة على فرض التحول[1].

ويندرج فكر النظرية الوضعية والفيبرية، فكر المدرسة الأمريكية بصفة عامة وفكر رايت ميلز بصفة خاصة، وفكر مدرسة فرانكفورت تحت المستوى الثانى من النقد الاجتماعى. بينما يمثل فكر الماركسية والماركسية المحدثة أو فكر مدرسة التبعية المستوى الأول من النقد.

ولا شك أن علم الاجتماعى الأوروبى - خاصة الرواد - كان له أثراً واضحاً على دراسة الثقافة فعلماء من أمثال ستر تونيز Tonnies وسوروكين، ودوركايم، وماكس فيبر، وبارسونز لم يسهموا فقط فى علم الاجتماع الثقافى، بل أن أعمالهم قد أثرت فى علم الاجتماع الأمريكى حتى يومنا هذا حيث تبلورت دراسة الثقافة.

(١) على ليلة، موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعى: مكانتها وإسهامها، فى سلسلة قضايا فكرية «الماركسية. البيروسترويكا ... ومستقبل الاشتراكية» الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر ١٩٩٠، ص ص١٥١-١٥٢.

ومن هنا يتضح دور الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية فى دراسة وتحليل الثقافة، وسوف أرصد هذا الدور من خلال التعرض للجدل الفكرى الدائر بين المدرسة الوضعية والماركسية والفيبرية، والانتقال لأثر ذلك الجدل الفكرى الدائر حول طبيعة الثقافة وعلاقتها بالمجتمع على التراث السوسيولوجى الأمريكى الكلاسيكى فمثلاً فى آراء بارسونز حول الثقافة، ثم الجدل الفكرى الدائر بين البارسونية والماركسية وتأثيره فى فكر الحداثة وموقفه من الثقافة.

أ - الثقافة فى المدرسة الوظيفية:

سنبدأ طرحنا لفكر المدرسة الوظيفية بطرح فكر مونتسكيو وأوجست كونت Auguste Comte ١٧٩٨-١٨٥٧) وهربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ -١٩٠٣) وإميل دوركايم وموقفهم من الثقافة وعلاقتها بالمجتمع.

مونتسكيو Montesquieu:

يرى مونتسكيو أن المجتمعات ليست مجرد تجمعات عشوائية من الأدوات والعادات. ويذهب إلى القول بأن أى قانون ما يرتبط بقانون آخر أو يعتمد على آخر من إطار أعم؛ كل ممارسة أو معتقد يرتبط تكامليا بقابلية المجموع للنماء. حتى السلوك الذى يبدو غير ذى أهمية ينظر إليه كمساهمة فى الحفاظ على النظام الاجتماعى الصينى بأكمله، من خلال ما يغرسه من إذعان يدعم العلاقات الاجتماعية التدرجية.

لا يجادل مونتسكيو بأن الإذعان متطلب وظيفى «الكل» المجتمعات. ولكنه يقترح أن النماذج المختلفة للمجتمع تتطلب معتقدات وممارسات مختلفة أيضا، لكى تبقى قابلة للنماء. إن هذا التصنيف للمجتمعات هو ما نتجه إليه اليوم.

فهو يحاول إثبات أن كل نمط من التنظيم الاجتماعى السياسى يقوم على أسس قيمية Ethos متميزة (أو الحياز ثقافى)، تعد ضرورية للحفاظ على مؤسساته: كالشرف فى الملكية، الفضيلة فى الجمهورية والخوف فى الحكومة الاستبدادية وبعد تعرفه على هذه المبادئ الثلاثة، يوضح مونتسكيو كيف أن القوانين فى كل نموذج للمجتمع، بدءاً من قوانين التعليم، إلى القوانين العقابية، إلى أوضاع المرأة، تساعد على حماية هذا النموذج بالذات. (لم يجب مونيسكيو عن السؤال حول ما إذا كانت هذه الوظائف مقصودة / أو معترفا بها من جانب العاملين أنفسهم). وهكذا تعتمد قابليه كل من نماذج مونتسكيو الثلاثة للنماء، على درجة الاتساق بين المؤسسات، والقيم والممارسات، أو بلغة مونيسكيو، الاتساق بين طبيعتها ومبدئها وقوانينها. بعبارة أخرى، لا يمكن للعلاقات الاجتماعية والإنحيازات الثقافية أن تخلط ثم توفق[1].

أوجست كونت:

قسم كونت علم الاجتماع إلى ثوابت وديناميات اجتماعية. الثوابت هى دراسة شروط وجود مجتمع ما، بينما الديناميات تشتمل على فحص «القوانين حركته» بعبارة أخرى، تعالج الثوابت الاجتماعية التساؤل حول ماذا يجعل الحياة الاجتماعية ممكنه، وترد الديناميات على السؤال حول كيف تتغير المجتمعات. إن نظريه كونت التنموية - أى المراحل الثلاث للتنمية البشرية (من اللاهوتيه إلى الميتافيزيقية إلى العلمية) - معروفة بما يكفى، ولا داعى لأن تشغلنا فى هذا السياق. إن ما يهمنا، بدلاً من ذلك، هو نظريته حول القابلية الاجتماعية للنماء.

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة على سيد الصاوى، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٢٣، يوليو ١٩٩٧، ص ص ١٩٧، ١٩٨.

جادل كونت بأن أهم شرط وظيفى هو الإجماع على القيم بين أعضاء المجتمع، واعتقد أن أنماط التفكير المتنافسة فى داخل الأمة سوف تقود إلى انهيار هذا المجتمع. كما عزا «الأزمات السياسية الأخلاقية الكبرى التى تشهدها المجتمعات الآن إلى غياب «الاتفاق الضرورى على المبادئ الأساسية» وقد أصبح الرأى الذى يربط وجود المجتمع بمشاركة أعضائه فى نظام واحد للقيم أصبح مسلمة مهمة فى التنظير الوظيفى اللاحق.

هربرت سبنسر:

لقد كرس هربرت سبنسر تحفته الرائعة «مبادئ علم الاجتماع» The Principles Of Sociology، فى جزء كبر منها، لتحليل كيف تؤدى الأبنية المؤسسية المختلفة - القرابية، السياسية المهنية الاقتصادية وغيرها - وظائفها للحفاظ على المجتمع. فالتنظيمات العائلية، على سبيل المثال، «يجب أن تقيم أولاً على أساس درجات إسهامها فى حفظ الجماعة الاجتماعية التى تظهر فى سياقها» على نفس المنوال يبدأ سبنسر فى بيان دور المؤسسات الدينية «فى الحفاظ على الروابط الاجتماعية وتقويتها، وبالتالى حفظ الجماعة الاجتماعية»[1].

سبق تحليل سبنسر علم الاجتماع الأمريكى ما بعد الحرب فى بحثه عن المتطلبات الوظيفية لكل المجتمعات. إذ يرى أن «هناك شروطاً عامة معينة» يجب توافرها فى كل مجتمع إلى حد معقول قبل أن يتحقق تماسكه ويجب استكملها تماماً حتى تكتمل الحياة الاجتماعية. هذه «المتطلبات الاجتماعية» تشتمل على «التناسل»، «الحفاظ على النوع»، «الإنتاج»، «البقاء الاجتماعى»، التبادل («التوزيع») ، الاتصال («وظيفة ربط الأعصاب»)، وضبط السلوك الفردى (التنظيم الاجتماعى»).

(١) مجموعة من الكتابه نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص ص ٢٠٣-٢٠٦.

وواصل سبنسر بحث كونت عن المتطلبات الوظيفية العالمية للمجتمع لأنه اعتقد، كما فعل كونت، أنه بينما قد يشرح التاريخ المعتقدات الخاصة بهذا الدين أو ذاك، فإن مهمة علم الاجتماع هى شرح عالمية الدين، وبإقامته خطاً فاصلاً بن «الحقائق الخاصة المرتبطة بظروف خاصة» و«الحقائق العامة المنتشرة فى المجتمعات عموماً»، حجب سبنسر، مثل كونت، إمكانية تقديم تحليل وظيفى أكثر اعتدالاً وتلاؤما مع أنماط مختلفة للمجتمعات.

ولقد تعايشت أنماط التحليل التطورى والوظيفى فى أعمال كونت. فمؤلفه «قانون المراحل الثلاث» The Law of Three Stages، وهو محور دينامياته الاجتماعية، تضمن علاقة محدودة بتحليله الوظيفى للثوابت الاجتماعية . والتغير الاجتماعى – عبر المراحل اللاهوتية، والميتافيزيقية والعلمية – فسره كونت على أساس الكشف عن الصفات الكامنة. لقد كتب كونت، أن «تطورنا ليس إلا تنمية طبيعتنا» وأضاف أن التنمية الاجتماعية تنتج عن طريق تلك «الخصائص التى تكون كامنة أولاً، ثم يقدر لها أن تبرز على الساحة فقط فى تلك الحالة المتقدمة للحياة الاجتماعية المرشحة لها تلك الخصائص»[(١)].

دوركايـــم:

لقد حاول دوركايم تشخيص مشكلات المجتمع الصناعى، على أنها مشكلات أخلاقية بالأساس حيث يرى أن المجتمع الصناعى يواجه أزمة أخلاقية بالأساس، حيث يرى أن المجتمع الصناعى يواجه أزمة أخلاقية خطيرة، وذلك لغياب العنصر المعيارى، ومن ثم انعدام التآزر بين الأفعال أو ضبطها، الأمر الذى يهدد بحالة من الفوضى الهوبزية الشاملة، أو حالة من الأنومى كما يحددها إميل دوركايم [(٢)].

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص ص ٢٠٦-٢٠٨.
(٢) على ليلة، مرجع سابق، ص١٥٥.

لقد أشار دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) إلى أن أفكارنا حول العالم وكيف يسير مستمدة من علاقتنا الاجتماعية. وبناء على صياغته لافتراضه فى مؤلفه «التصنيف البدائى Primitive Classification فإن «تصنيف الناس يعيد تصنيف الأشياء» فلا الخبرة الفردية ولا العقل الفطرى كما أصر دوركايم، كان يستطيع توليد مثل تلك الأفكار الأساسية كالزمن، والفضاء والسببية. ولا سبيل لتفهم كل من الطبيعة المشتركة للفئات أو تنوعها عبر الأمكنة والأزمة المختلفة، إلا بإدراك الأصول الاجتماعية للفكر.

إن الأفراد، فى نظر دوركايم، يتمثلون النظام الاجتماعى لغرض معين ربما يكون خافياً عليهم لكن عالم الاجتماع يستطيع رؤية هذا الغرض أو الوظيفة، هو دعم نمط حياة ما. «ما كان المجتمع بقادر على إلغاء الفئات أمام الاختيار الحر للفرد من دون إلغاء نفسه» ونتيجة لاستبطان المعتقدات حول ما هو مقدس وما هو مدنس، ما الذى يشكل فعلاً إجرامياً، أو ما الأفكار المعقولة، يتم حماية نظام اجتماعى معين. فالعلاقات الاجتماعية تولد أنماطاً لإدراك العالم تساهم فى الحفاظ لى تلك العلاقات.

على أن هذا لا يعنى أن المجتمع يستأصل الهوية الفردية. فدوركايم يرفض بصراحة مثل تلك الفكرة ويوضح ذلك بقوله: «نحن لا نقصد توكيد»، أن المعتقدات الاجتماعية والسلوكيات تدس نفسها بطريقة واحدة فى الأفراد ... إذ لا توجد نمطية اجتماعية لا تسمح بنطاق شامل من التدرج الفردى، والذى أصر عليه دوركايم هو أن «نطاق التنوع الممكن والمحتمل يكون ... دائماً وفى كل مكان مقيدا بدرجة أو بأخرى» وأنه «عاجلاً أو آجلا يوجد ... حد لا نستطيع أن نتجاوزه»[1].

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص ص ٢٢٣-٢٢٤.

ويهتم دوركايم بإبراز انهيار البناء الأخلاقى للمجتمع كعامل يشكل أساس مشكلة المجتمع الصناعى. ومن ثم فأزمة هذا المجتمع ليست أزمة اقتصادية، وإنما هى أزمة أخلاقية أساساً [1].

ب ـ الثقافة فى المدرسة الماركسية:

على الجانب الآخر من أفكار المدرسة الوظيفية نجد أن الماركسية تشخص مشكلة المجتمع الصناعى باعتبارها تتعلق أساساً بأوضاع الطبقة العاملة، حيث يرى ماركس أنه إذا كان هيجل قد افترض أن الأشكال الاجتماعية والسياسية أصبحت مطابقة لمبادئ العقل، فإن وجود البروليتاريا الواقعية المزعومة للعقل. لأنه يعرض أمامنا طبقة كاملة تقدم دليلاً على نفى العقل ذاته فالمصير الذى تلقاه البروليتاريا ليس تحقيقاً للإمكانات الإنسانية، بل هو على عكس من ذلك يعتبر نفياً لها. وإذا كانت الملكية هى أول ما يتميز به الشخص الحر، فإن العامل البروليتارى ليس حراً وليس شخصا، إذ أنه ليست لديه ملكية [2].

وحرص ماركس ومن قبله إنجلز على ربط البنية الفكرية بطريقة الإنتاج والتأكيد على أثر علاقات الإنتاج فى إحداث الأفكار والمفاهيم. فعلاقات الإنتاج هى الأساس الحقيقى للبنية الفكرية، إلا أن ماركس لم يوضح مضامين البنية الأيديولوجية والفكرية [3]، ويقول ماركس: «تشكل قوى الإنتاج البناء الاقتصادى للمجتمع الذى يعد الأساس الحقيقى الذى ينهض عليه البناء القومى والسياسى، ذلك البناء الذى يعبر عن أشكال

---

(١) أحمد أنور، الانفتاح وتغير القيم فى مصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص ٢٣-٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٩٠.

محددة من الوعى الاجتماعى. أن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذى يحدد مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية»[1].

وربط ماركس بين مصالح الطبقات الاجتماعية وحاجاتها وبين الأفكار السائدة لديهم، فهم يتبينون الأفكار التى تحقق مصالحهم وينبذون الأفكار التى تتعارض مع مصالحهم. كما ربط ماركس قضية الوعى الزائف بالأفكار السائدة فى مجتمع معين، والطبقة الحاكمة لذلك المجتمع، ومرجع ذلك إلى أن «الأفكار السائدة فى كل عصر كانت دوماً أفكار طبقته الحاكمة» كما ربط بين الوضع الطبقى والنتاج الفكرى للمفكرين، وربط ذلك بالوضع البنائى التاريخى للمجتمع[2].

كما ربطت الماركسية القيم بالبناء الاجتماعى التاريخى، ونظرت للقيم كشكل معين للوعى الاجتماعى يعكس علاقات الناس فى مقولات الخير والشر والعدل والظلم.. الخ، ويوطد فى شكل مبادئ خلقية وقواعد للسلوك مطالب المجتمع أو الطبقات والقيم تعكس طبيعة الوجود الاجتماعى للأفراد والجماعات فى مرحلة تاريخية محددة وداخل تكوين اقتصادى اجتماعى معين، كما أنها نتاج هذا الوجود فى الوقت نفسه فنستطيع أن نفهم طبيعة العلاقات الإنتاجية السائدة فى مجتمع ما فى فترة محددة من تاريخه من خلال تحليلنا لأنساق القيم السائدة كما أننا نستطيع أن نستدل على طبيعة هذه الأنساق القيمية من خلال تحليلنا لواقع العلاقات الإنتاجية فى المجتمع، أى أن القيم كظاهرة من الظواهر تعكس العلاقات الاجتماعية والظواهر

(1) Kenneth Thompson. Beliefs and Ideology. London: Ellis Harwood. 1986. P. 13.

(2) Marx. The Work. Sociology of Knowledge. Available at:http:www.pfeiffer.edu/Trindeur/Dss/Marx4.htm 1 of 3.

الموضوعية في الحياة والقيم ترتبط بمعتقدات الأفراد في الحياة وترتبط بثقافتهم ووضعهم الطبقي، وتعكس التصورات والنظريات حول السلوك والمبادئ التي تحكم مثل هذا السلوك [١].

ومن ثم ينصب جوهر التحليل الماركسي للقيم على فرضية أساسية تعتبر نسق القيم والعادات مكوناً أساسياً داخل الكلية التاريخية، وجزءاً أساسياً من قوى وعلاقات الإنتاج، ولها دوراً أساسياً في الصراع الطبقي وفي تأكيد دور الدولة.

وتهتم الاتجاهات الماركسية أيضاً بتوضيح الكيفية التي يتم بها تجسيد الأيديولوجيا في جماعات اجتماعية مختلفة وفي نظم ومؤسسات ومجتمعات قائمة على الصراع الطبقي [٢].

ولقد ذهب ماركس إلى أن القيم المسيطرة في أي تشكيل اجتماعي ما هي إلا قيم الطبقة المسيطرة. ولقد أوضح ماركس ذلك بجلاء في تحليله للمجتمع الرأسمالي. فالطبقة البرجوازية تفرض مجموعة من القيم التي تخضع الإنسان لمتطلبات النسق الرأسمالي. وتلعب الأسرة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية دوراً رئيسياً في هذا الصدد. فمن خلالها يتأسس الوعي الفردي عن طريق غرس معايير تقهر الدوافع الأساسية وتحويلها للعمل وفقاً لمتطلبات النظام الرأسمالي. وهنا يلعب النظام الرأسمالي دوراً أساسياً في تشويه القيم وأشكال الوعي وفي الاغتراب، فنجد أن العمال يدافعون عن قيم أبعد ما تكون عن مصالحهم، ويظل الوضع كذلك إلى أن تتغير شروط الوعي [٣].

(١) أحمد أنور، مرجع سابق، ص٢٩.

(2) Kennenth Thompson, Beliefs and Ideology, Op. Cit., P. 13.

(٣) اعتماد محمد علام وآخرون، التحولات الاجتماعية وقيم العمل في المجتمع القطري، جامعة قطر: مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، ١٩٩٥، ص ص٩٠-٩١.

ومن ثم فلقد كان موقف ماركس من المجتمع الرأسمالى ودور القيم فيه رداً - بصورة أو بأخرى - على مقولات النظرية الوضعية والوظيفية. ولكنه آثار بدوره الكثير من الجدل ما بين مؤيد ومعارض. وجاء موقف فيبر كرد فعل للفكر المدافع عن بقاء المجتمع واستمراره وإن كانت له أساليبه المختلفة، وله وجاهته. ولقد أسس فيبر مدرسة فكرية خاصة به، وتبعه الكثيرون من المنظرين والأمريكيين منهم على وجه الخصوص.

جـ - المدرسة الفيبرية والثقافية:

الحقيقة أن أعمال فيبر تقف على النقيض من نظرية ماركس عن التغير الاجتماعى، لذا فيمكن النظر إلى أعمال فيبر على أنها محاولة لاقتلاع نظرية ماركس عن المادية الاقتصادية Economic Materialism ولكن عن طريق التأكيد على الثقافة وأنساق القيم كمتغير مستقل فى التغير الاجتماعى.

ولقد قامت المدرسة الفيبرية Weberian على أفكار ماكس فيبر فى دراسته الشهيرة «البروتستانتية وروح الرأسمالية» التى حاول فيبر أن يبرهن فيها على وجود علاقة سببية بين نسق معين للقيم ونشأة الرأسمالية الحديثة، ويؤكد فيبر أن تغيراً فى العقلية قد سبق ظهور الأسلوب الرأسمالى وهو تغيير ينحصر فى إحلال السعى الحر من أجل الربح النقدى والعمل الشاق والزهد والتقشف والإخلاص وكل هذه القيم مستمدة من البروتستانتية.

إن البروتستانتية فرضت على الإنسان هذه القيم، فرسمت بذلك السلوك الإنسانى، وأصبح الإنسان محكوماً من داخله بهذه القيم الدينية التى أدت إلى خلق دافعيه اقتصادية ساعدت على نمو الرأسمالية الحديثة[1].

---

(١) احمد أنور، مرجع سابق، ص٢٧.

وإذا كان السؤال الرئيسى بالنسبة لماركس والماركسيين يدور حول من يسيطر على وسائل الإنتاج، أما بالنسبة لفيبر فينبغى أن يثار تساؤل إضافى وهو من يملك الوسائل الاستراتيجية الأخرى للسيطرة على الناس والتحكم فيهم.

لم ينكر فيبر أهمية السيطرة على المصادر الاقتصادية الأساسية، لكنه يذهب إلى عدم كفاية ذلك إذا كان علينا أن نفهم بنية القوة الاجتماعية بصورة عامة. إنه يعمم النظرية الماركسية إذن، ويذهب إلى أن السيطرة على وسائل الإدارة السياسية، ووسائل العنف، ووسائل البحث العلمى. الخ هى أيضاً وسائل للسيطرة على الناس.

ولم ينس فيبر، وهو يشد انتباهنا إلى عمومية تلك العملية الاجتماعية أن يؤكد على الدور الأساسى الذى تلعبه الرأسمالية فيها[1] والرأسمالية تتطلب وجود أفراد يتميزون بسيكولوجية معينة وسلوك خاص وظروف اجتماعية خاصة، فالتنظيم الرأسمالى لا يتحقق فى مجتمع يتسم أفراده بالكسل ويتمسكون بمعتقدات خرافية، ويتميزون بعدم الكفاءة وهكذا لابد أن تتوافر مجموعة الظروف الآتية: رأس مال عقلى وإدارة العمل وامتلاك وسائل الإنتاج وشيوع القوانين العقلية وازدياد العمل الحر والسلوك المنظم والكفاية والصدق والإخلاص[2].

---

(١) إرفنج زايتلن، النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع: دراسة نقدية. ترجمة محمود عودة وإبراهيم عثمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ص ٢٢٢- ٢٢٥.

(٢) ماكس فيبر، الأخلاق البرتستانتية وروح الرأسمالية: العلاقات بين الدين والحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الثقافة الحديثة، ترجمة أبو بكر باقادر وأكرم طاشكندى، ط١، مكتبه الصباح، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩، ص ص ١٣ - ١٤.

وربما يكون الموضوع المركزى فى كافة مؤلفات فيبر هو اعتقاده بأن المجتمع الغربى ما إن تطور حتى راح المزيد والمزيد من أفراده يتصفون بطرق تستهدى «بمبادئ العقلانية» والقليل منهم يتبعون «العادات فى المجتمع الحديث» ويشبه أيضاً فى كونه يرى الكثير من الاختلافات فى التناقض الجوهرى بين الأفكار والقيم، وكلاهما يرى فى مجئ الفترة «الحديثة» ميلاداً «للفرد» كقوة حرة غير مرتبطة بالولاء الصارم، غير القابل للنقاش، لتقاليد الماضى[1].

ومن ثم يذهب تصور فيبر للمجتمع الرأسمالى أنه مجموعة من الجماعات والشرائح والتنظيمات والطبقات لكل منها مصالحه ولا توجد تلك الجماعات والشرائح والطبقات جنباً إلى جنب هكذا ببساطة، بل إن العلاقات بينها تتسم بالتنافس والصراع وأنماط من السيطرة، فضلاً عن ذلك فإن بناءات السيطرة ليست مجرد بناءات تراتبية هرمية بل استقطابية.

لقد خلع ماكس فيبر دوراً محددا على القيم والثقافة، لكنه دور من شأنه أن يكشف عن الانقسامات الاجتماعية والسيطرة والقوة والخداع لا أن يخفيها[2].

ويصلح الاتجاه المنهجى العام عند فيبر لأن يطبق على علاقات الصراع والسيطرة بين الدول والمجتمعات. فهو يكشف فى تحليل صريح ومباشر عن الارتباط بين المصالح الرأسمالية والإمبريالية. فمن بين مجموعة من الدول القومية والمتعددة القوميات «تجد بعضها وهى القوى العظمى تنسب إلى نفسها مصلحة تغتصبها فى العمليات السياسية

(١) أندرو ويبستر، مدخل لسوسيولجية للتنمية، ترجمة حميد يوسف، بغداد: ط١، سلسلة المائة كتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٦٦.

(٢) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

والاقتصادية عبر دائرة واسعة واليوم تتسع هذه الدائرة لتمثل مجمل سطح الأرض ... فالقوى العظمى هى قوى توسعية، تسعى إلى توسيع أراضيها «باستخدام القوة أو التلويح بها ... ومع ذلك ليس هو الحال دائماً فإن ثمة تغيرات سياسية فى هذا الصدد ... وتلعب العوامل الاقتصادية الدور الأساسى فى إطار هذه التغيرات باعتباره العوامل الاقتصادية الدور الأساسى فى إطار هذه التغيرات باعتباره مركز الثقل ... فحين سعا بريطانيا إلى توسيع دائرة نفوذها، فقد حدث ذلك، فى جانب منه من خلال المصالح الرأسمالية فى التوسع"[١].

ومن ثم يمكننا القول بأن المدرسة الفيبرية تنادى بأن الثقافة هى التى تحدد وتشكل الحياة الاقتصادية والسياسية، وعلى الرغم من المناقشات الطويلة المستمرة بين المدرسة الفيبرية والماركسية إلا أنهما تتفقان فى نقطة واحدة حاسمة: وهى أن التغير الاجتماعى / الاقتصادى يجئ بعد ظهور أنماط متماسكة وقابلة للتنبؤ بها إلى حد ما. وبالتالى فهما ينطويان على أن الخصائص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الرئيسية لا تكون مرتبطة ببعضها البعض بطريقة عشوائية، وإنما تميل لأن ترتبط مع بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً، حتى أنه يمكن للمرء لدى معرفة خاصية واحدة بأن يستشرف وجود خصائص رئيسية أخرى على نحو أفضل بكثير من نجاح الطريقة العشوائية"[٢].

ومن ثم يتفق موقف فيبر مع بعض جوانب الفكر الماركسى من ناحية والفكر الوظيفى من ناحية أخرى. فهو فى الموقف الأول يرى أنه وإن نشأ النظام الصناعى أو الرأسمالى الحديث استناداً إلى الاعتقاد فى

(١) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ٢٢٧.
(٢) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ص ٢٧-٢٨.

القيم البروتستانتية الداعية إلى التقشف والعمل الدؤوب، فإنه بمجرد اكتمال بناء هذا النظام يبدأ فى السيطرة على أعضائه من خلال السلطة والبيروقراطية كآليات فى الضبط والسيطرة، وإضافة إلى التنظيم العلمى، والتقدم التكنولوجى، حيث نجد أن المجتمع يتحول من موقف المتغير التابع للخلق الفردى إلى كونه متغيراً مستقلاً يخضع له الوجود الفردى. ومن ثم فإذا بدأ الفرد بإرادته فى تخليق النسق الاجتماعى فإنه ينتهى إلى الخضوع لحتميته. ذلك يعنى تأكيد هذا الموقف على الطابع القهرى للنسق، وهو القهر الذى أكده فيبر بقوله إننا مهددون بالتحول إلى أمه من العبيد.

وبين المواقف الثلاثة اتفاقات واختلافات، حيث يتفق موقف فيبر مع موقف ماركس حول الطابع القهرى للنظام الاجتماعى غير أنه يختلف معه فى تحديد القهر عند ماركس بحدود الطبقة البروليتارية بينما يتسع القهر عند فيبر لكى يشمل المجتمع بكاملة. على خلاف ذلك يرى دوركايم أن القهر والإلزام الاجتماعى من الأبعاد المميزة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، غير أن الإنسان لا يحس بهذا القهر مفروضاً عليه، ولكنه من جانب ينجذب نحو إلزام المجتمع. إن روابطنا بالمجتمع تتأسس بخيوط من حرير غير أن لها قوة حلقات الحديد[1].

ونجد فى التيار الفكرى السوسيولوجى لتلك المرحلة التاريخية صوت مغاير تماماً لتلك المواقف الثلاثة يتمثل فى فكر «سوروكين» الذى رفض أى محاولة لربط البناء الفكرى بالبناء الاجتماعى، وعلى خلاف الغالبية العظمى من رواد علم الاجتماع الذين ربطوا الأفكار بالبنية الاجتماعية

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

التى تنشأ فيها، خاصة آراء كل من ماركس وفيبر، وأصر«سوروكين» على رد الأنساق الفكرية إلى الأنساق الفكرية الأعلى، بمعنى أنه رد أى نتاج فكرى إلى البنية الثقافية العامة التى ينشأ فيها[1].

إذن فقد طورت هذه المرحلة تياراً نقدياً كاملاً تضمن عديداً من الروافد التى توالت مهمة النقد من زاوية تختلف عن زوايا الروافد الأخرى. غير أننا نستطيع التمييز داخل هذا التيار النقدى الشامل بين مستويين من النقد. النقد الشامل والأساسى والذى يستهدف تغيير النمط الحضارى للمجتمع تغييراً راديكالياً وشاملاً، وهذا النقد الذى حاولته الماركسية حينما قدمت المجتمع الشيوعى باعتباره المجتمع الذى ينبغى أن يحل محل المجتمع الرأسمالى المتخم بالتناقضات. ويشير المستوى الثانى إلى نوع من النقد الثقافى أو التنويرى الذى يحاول ممارسة النقد الموجه إلى بعض جوانب النظام القائم دون حاجة إلى تغييره أو تأسيس تحوله. فدوركايم ينتقد الانهيار الأخلاقى ويقدم سياسة لإصلاح هذا الانهيار دون المساس المؤسسة الاجتماعية القائمة. وتصبح القضية الأساسية بالنسبة لفيبر هى كيف نواجه حماية البشر من بطش أسلوب الحياة البيروقراطية الذى يهدد بمحاصرة أرواحهم. مرة أخرى يتم النقد الفيبرى من داخل المؤسسة الاجتماعية المستقرة[2].

وما من شك فى أن علم الاجتماع الأوروبى قد أسهم بصورة كبيرة فى قيام وتطور علم الاجتماع الأمريكى بصفة عامة، وفى نشأة النظريات

(1) Sorokin. -The Work - Sociology of Knowledge Available at:www.pfeffer.edu/s/trindener/dss/sorokin.sorokw3.html, P. 1 & 2 of 2.

(٢) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

النقدية بصفة خاصة. ولقد كان بارسونز من أشد علماء الاجتماع الأمريكي تأثراً بأفكار فيبر وماركس على حد سواء. فلقد شن بارسونز فى العديد من مقالاته هجوماً شديداً على الماركسية، فهو يزعم أن ماركس وغيره من المفكرين الآخرين قد وضعوا «نظرية العامل الوحيد التى تنتمى إلى مرحلة الحضانة فى تطور العلم الاجتماعى» ولكن بارسونز فى محاولته إيجاد أ وصياغة تصور أو منطق نظرى جديد يدعم توازن المجتمع واستقراره فى مواجهة نظرية ماركس الداعية للتغير، قد وقع فى خطأ كبير دون أن يدرى، فهو أقام تصوره النظرى المحكم عن بناء الفعل ونسق الفعل، وتجاهله تماماً عندما دخل فى معترك الدراسات الميدانية، بل والأدهى من ذلك أنه يتبنى نموذجاً صراعياً شبه ماركسى فى مقاله المنشور عام ١٩٤٢ بعنوان: «الديمقراطية والبناء الاجتماعى فى ألمانيا قبل النازية»، ومقاله الذى يحمل عنوان: «بعض الجوانب السوسيولوجية للحركة الفاشية» ومقاله الذى نشر عام ١٩٤٦بعنوان: «السكان والبناء الاجتماعى فى اليابان» يعالج بارسونز الإنجاز الصناعى اليابانى البارز والتحول من نظام يغلب عليه الإقطاع إلى نظام صناعى. وكانت الطبقات الاجتماعية والعلاقات الطبقية هى محور بحثه فى الموضوعات الثلاث. ومع ذلك فلا يمكننا إغفال نظرية النسق والدور المعيارى للقيم برغم كل ما تعرضت له من انتقادات لما لها من أهمية بالغة فى مجال دراسة القيم[1].

د - نظرية النسق وموقف «بارسونز» من الثقافة.

أولى بارسونز لأنساق الثقافة والشخصية - بصفة عامة وللقيم والأطر المعيارية بصفة خاصة- أهمية كبيرة فى تحليله لنسق الفعل، حيث يرى أن هناك «قطاع مشترك» بين كل من النسق الاجتماعى

(١) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ص ١٩-٦٧-٧٦.

والشخصية يتكون من أنماط القيم التى تحدد توقعات الدور. إن البنيات الدافعية آنئذ هى وحدات من ذلك من الشخصية بوصفها نسقاً والنسق الاجتماعى الذى يشارك فيه الفاعل، إنها ترتيبات أو تنظيمات الحاجات Dispositions need فيما يتعلق بالشخصية وتوقعات الدور فيما يتصل بالنسق الاجتماعى. إن ذلك هو مفتاح فهو «صيغة التحويل» Trans Formation Formula بين النسقين الشخصية والنسق الاجتماعى. إن هذه العلاقة الأساسية بين ترتيبات الحاجات وتنظيماتها فى الشخصية وتوقعات الدور فى النسق الاجتماعى من ناحية والأنماط القيمية والمؤسسة المستدمجة فيما يتعلق بالثقافة هو الشرط الأساسى لتنظيم أنساق الأفعال[١].

ويؤكد بارسونز على أن القيم والمعايير هى التى تثبت الأهداف وتوجه السلوك وهى التى تحكم سلوك الفاعلين، بل أن نسق القيمة يسمح للفرد بأن الصينى. وأخيراً يأتى نمط العزو الخاص الذى يشير إلى توقع الفعل إلى حالة العزو Ascribed status داخل السياق العقلى أو المنطقى. وهو يقترب من الثقافة الأمريكية والأسبانية[٢].

وتعد موجهات الإنجاز نمط أساسى وجوهرى للقيمة، وهو لا يؤثر فقط على غيره من القيم، ولكنه يحدد الأهداف التى تجسد تلك القيمة، ويتم ذلك خلال تجسيد الأهداف المستمدة من الاعتبارات القيمية الأخرى التى تدعم قيم الإنجاز. وتجعلها معياراً للاختيار بين البدائل. ومن ثم يتم توزيع الأعمال وتحديد المكافآت فى المجتمع الذى يسود فيه اتجاه الإنجاز على

---

(١) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ص ٤٥-٠

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، إرتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع١٠٦، ١٩٩٢، ص٢٢٨.

أساس المهارات المكتسبة والعمل الشاق. إن ما يهم هو ما يستطيع المرء عمله وليس من الذى سيحصل على المكافآت[1].

ويشير بارسونز إلى أهمية العناصر الثقافية وضبط الفعل الاجتماعى والتحكم فيه. فأنساق الفعل الأربعة (النسق العضوى والنسق الشخصى، والمجتمع، والثقافة) تختلف فى درجة ما تملكه من قدرة على التحكم والضبط والتحكم. ووفقاً لهذا المبدأ يكون نسق الثقافة هو أكثر الأنساق قدرة على الضبط والتحكم لأنه الحاوى لأكبر كمية من المعلومات. ومن ثم يعتبر بارسونز الثقافة المحدد الأساسى للسلوك. إلى درجة أن اتهمه البعض بأن نظريته بها قدر من الاختزال الثقافى. وإذا كانت القيم هى أحد العناصر المكونة للثقافة فمعنى ذلك أنها تحتل مكانة بارزة فى تحليل بارسونز لأبعاد التفاعل فى النسق الاجتماعى [2].

ومن ثم فقد زعم «بارسونز» أن صيرورة الماركسية نظرية أحادية الجانب، على الرغم من اعتراف ماركس بدور القيم، مثل اعترافه بدور المثل والأفكار والمعتقدات المسيطرة والحاكمة فى الإسهامات فى خضوع الطبقات المقهورة واستسلامها بينما ينكر «بارسونز» أو يتجاهل العلاقة بن الحاكم والمحكوم كما يتجاهل المكونات القمعية اللاقيمية للامتثال والإذعان والخضوع[3].

ولقد أثارت وظيفية بارسونز الكثير من الانتقادات، حتى من علماء الاجتماع الأمريكى أنفسهم، وعلى رأسهم جولدنر، ورايت ميلز. ومن ثم

(1) Talcott Parsons, The Socil Sysetem, Routledge & Kegan Paul, L. T. D., London and Henely, 1951, P. 183.

(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ص٩٧-٩٨.

(٣) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ص١٦٠-١٦١.

فتح الباب أما نوع جديد من النقد يمكن أن نطلق عليه النقد الأمريكى الذى يهدف إلى نقد المجتمع للوصول إلى الحفاظ على بقائه واستمراره.

ولقد أصبح المجتمع الأمريكى المعقل الأساسى لنظريات النقد الاجتماعى بروافدها المختلفة - اليسار الجديد، ومدرسة فرانكفورت، وفكر مدرسة التبعية - ويرجع ذلك إلى اعتبارات أهمها: هجرة رواد مدرسة فرانكفورت فى ثلاثينات القرن الماضى والذين يمثلون النقد الاجتماعى الأوروبى - والألمانى على وجه الخصوص - تحت وطأة النازية والفاشية. ويتمثل العامل الثانى فى أن الرأسمالية الأمريكية تمثل أقصى مستويات النظام الرأسمالى المتقدم، وكل ما يترتب على ذلك من سيطرة العنصر التكنولوجى على الحياة ، وانتشار مبدأ السيطرة الكامل، والقهر الكامل، إضافة إلى صناعة الثقافة، والاتجاه نحو القضاء على الفردية. وهى كلها قضايا تدخل ضمن اهتمام النقد الاجتماعى. ويرجع العالم الثالث إلى أن المجتمع الأمريكى هو المجتمع الإمبريالى الأول فى النظام العالمى. فهو القوة المسيطرة على النظام العالمى، ومن ثم فهو القوة التى تسعى دائماً لملاحقة حركات التحرير من أجل القضاء عليها، ثم هو المجتمع الذى يعمل على فرض التبعية على مجتمعات العالم الثالث[1].

كما فجرت نظريات التحديث، والنظريات الوظيفية وطبيعة المجتمع الأمريكى نفسه حركات اليسار الجديد، ومن هنا جاءت ضرورة ظهور نظريات التحديث التى حاربت الماركسية وحاولت علاج قصور النظرية الوظيفية من خلال طرح بدائل نظرية جديدة موجهة بالدرجة الأولى لدول العالم الثالث مؤكدة أن طريق تقدمها وتنميتها لن يتأتى إلا بأن تسير فى نفس الطريق الذى سارت فيه الدول المتقدمة ومحاولة اللحاق بها.

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ص١٦٠، ١٦١.

وسوف نبدأ طرحنا لجدل الفكر السوسيولوجى الحديث ودراسته للثقافة فى هذه المرحلة، بطرح أفكار س. رايت ميلز التى ألهمت فكر اليسار الجديد الذى حاول من خلال نقده تحريك ضمير المجتمع الأمريكى من خلال رفضها لممارسات النظام الرأسمالى على الصعيد العالمى، أو المحلى وكذلك من خلال رفضها لزيف ونفاق أسلوب الحياة البرجوازى. ولقد حاولت أن تربط بين نقد الثقافة السائدة ونقد النظام السياسى وإضفاء طابع سياسى على نضالها[1].

ثالثاً - في الاتجاهات النقدية الحديثة:

يطلق على الفكر السوسيولوجى فى الخمسينات والستينات فكر الحداثة الذى اهتم برصد المقصود بالحداثة، وبثنائية المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية. وظهرت روافد سوسيولوجية عديدة حاولت رصد علاقة المجتمعات الرأسمالية بالمجتمعات النامية، وظهرت اتجاهات نظرية نقدية عدة بعضها قام على نقض النظرية الماركسية، وبعضها قام على نقض نظريات التحديث أو الحداثة، وإخضاع فكرة الحداثة للنقد والتحليل وأصبحت الولايات المتحدة الأمريكية المعقل الأساسى للاتجاهات النقدية على اختلاف مشاربها، فى حين كانت أمريكا اللاتينية معقل الفكر النقدى لنظريات التحديث، ومنها انطلق فكر مدرسة التبعية. وانطلق فكر النظرية النقدية من فرانكفورت أثناء الحرب العالمية الثانية وتبلورت أفكاره ورؤاه النظرية بعد هجرة رواده للولايات المتحدة الأمريكية ونظرت النظرية النقدية التى تحولت من إيمانها بالكثير من الأفكار الماركسية، إلى إعلاء شأن الثقافة والتحول إلى دحض فكرة الصراع الطبقى، وإحلالها بفكرة الصراع الثقافى، وصناعة الثقافة، وإحلال فكرة التعدية الثقافية بفكرة الكلية.

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

ومن ثم سنبدأ بتناول الفكر النقدى لتلك المرحلة المسماة بمرحلة الحداثة، بفكر أهم رواد الاتجاه النقدى الأمريكى س. «رايت ميلز»، وننتقل لرصد فكر الحداثة من خلال رصد فكر نظرية التحديث عن المجتمع والثقافة والثنائية الاجتماعية الثقافية والنقد الموجه لها من مدرسة التبعية ثم نرصد الفكر النقدى المنطلق من المجتمع الأوروبى والمتبلور فى الولايات المتحدة الأمريكية وكيفية تحليله لوضع الثقافة فى مرحلة ما بعد الصناعة، من خلال رصد أفكار رواد وممثلى النظرية النقدية حول الثقافة والمجتمع الرأسمالى الحديث.

أ - الثقافة فى النقد الأمريكى:

إن النقد الاجتماعى الذى تولى ريادته س. رايت ميلز يؤكد على ضرورة إعمال الخيال السوسيولوجى لتحليل المجتمع تحليلاً كلياً شاملاً بهدف الكشف عن آليات الاستغلال وتزييف الوعى. ولقد اعتبرت أفكاره امتداداً للفكر الأوروبى فى إطار النظرية السوسيولوجية، خاصة تلك النماذج النظرية التى اهتمت بالقضايا التاريخية والاجتماعية الشاملة وأبرزها نظريات كل من ماركس وماكس فيبر، إضافة إلى أنه يمكن اعتبار أفكار «س. رايت ميلز» انعكاساً لتفاعلات وتغيرات هامة وقعت فى إطار البناء الاجتماعى للمجتمع الأمريكى منذ بداية القرن التاسع عشر وبخاصة البناء الطبقى، إضافة إلى قضايا الطبقة العاملة، وقد انتشرت أفكار «س. رايت ميلز» على نطاق شامل بين جماعات اليسار الجديد فى أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث أشاعت بينها روح النقد الاجتماعى وبخاصة جماعات الشباب والطلبة، ولقد وجدت كثير من جماعات اليسار الجديد رياداتها النظرية فى «س. رايت ميلز» كان أحد القلة من علماء الاجتماع الغربيين البارزين الذين أدركوا بشكل كامل الإمكانيات التحريرية الكامنة فى اليسار الجديد والنقد الاجتماعى الذى يقدمه للمجتمع. وابتداء من ١٩٥٠ بدى النقد الاجتماعى الذى قاده «س. رايت ميلز» قوياً لكونه قد

تناول موضوعات جوهرية مثل مجتمع الجملة، والسلطة، والتضخم والفراغ، ومشكلات العالم الثالث، ومنظورات تناوله، ومن الملاحظ أن هذا الاتجاه النقدى قد استند فى تحليلاته إلى النظرية الأوروبية، حيث نلاحظ تأثيراً واضحاً للأفكار الماركسية، والوجودية، ومدرسة التحليل النفسى، والفكر الأدبى الرومانى. إضافة إلى ذلك فإنا نجد أن حدة النقد ليست عالية عند هذا الاتجاه[1].

ولقد حاول الكثير من علماء الاجتماع الأمريكى نقد المجتمع الأمريكى المعاصر – من أمثال جولدنر وروبرت ميرتون – وتحليل قضاياه الأساسية تحليل وظيفى لتحديد الطريقة التى يخلق بها البناء الاجتماعى والثقافى، ضغطاً على أشخاص يحتلون مواقع مختلفة فيه ويورطهم فى سلوك غير امتثالى أو انحرافى.

وإذا كان «رايت ميلز» و«روبرت ميرتون» وغيرهم من رواد النقد فى النظرية السوسيولوجية الأمريكية لم يستطيعوا الإفلات من قيد الوظيفة دفاعاً عن بقاء المجتمع الرأسمالى الأمريكية واستمراره، فإن أصحاب نظرية التحديث إنبروا للدفاع عن مصالح المجتمع الأمريكى خارج حدوده للدفاع عن سياساته الخارجية العدوانية التى ينتهجها الإمبرياليون.

ب - الثقافة وفكر الحداثة:

تتجمع تحت نظرية التحديث كل المحاولات النظرية التى تهدف إلى وصف وتفسير عمليات التحول الاجتماعى والاقتصادى فى الدول النامية فى ضوء رؤية تفترض أن هذه الدول تمر بمرحلة من التطور أقرب الشبه بمرحلة التطور المبكرة فى المجتمعات المتقدمة الآن، ومن ثم فإن

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ص ١٥٨-١٦٢.

خبرة التغير الاجتماعى تبدو متشابهة وإن مراحل التطور المتوقع أن تمر بها المجتمعات النامية هى نفسها مراحل التطور التى مرت بها المجتمعات المتقدمة التى قطعت شوطاً كبيراً فى طريق النمو، والمجتمعات النامية هى علاقة تكامل تأخذ فيها البلدان خبرة وثقافة البلدان المتقدمة لكى تحقق نفس مستويات نموها[١].

فلقد كان هناك افتراض ضمنى بين العديد من الباحثين السوسيولوجيين أن الدول النامية عليها أن تتبع نفس الطريق الذى سلكته دول أوربا الغربية، ومحاولة استيراد تلك الأطر النظرية التى ظهرت لتفسير التحول من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى فى أوربا الغربية برمتها، ومحاولة تطبيقها مع القليل من التعديلات لدراسة إفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية وفى البداية كان هناك تطور بسيط من التقليدية إلى التحديث[٢].

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن التنمية تعنى تغييراً شاملاً يضطر معه المجتمع إلى التجاوز عن كل التقاليد والقيم وأنماط السلوك التى كانت سبباً رئيسياً للتخلف واستبدالها بقيم عصرية مستمدة من المجتمعات المتقدمة، وهذا يعنى أن النسق القيمى فى المجتمعات النامية معوق أساسى للتقدم، لذلك على الدول النامية تبنى القيم السائدة فى الثقافة الغربية أساسا[٣].

وتفترض مدرسة التنمية والتحديث وجود نظام اجتماعى متماثل فى جميع الدول النامية يشتمل على نماذج اقتصادية وسياسية وثقافية

---

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(2) Jan Roxbrough, Theories of Underdevelopment, London. Macmillan L.T. D., 1981, P. 13.

(٣) أحمد أنور، مرجع سابق، ص٢٧.

متشابهة. ولتسهيل تصنيف الدول النامية كمجموعة واحدة من الدول استخدم مصطلح «العالم الثالث» لتمييزها عن العالم الأول المتمثل فى مجموعة الدول الديمقراطية الغربية، والعالم الثانى الذى يضم مجموعة الدول الشيوعية[1].

ولقد اعتمد المهتمون بنظرية التنمية فى دراستهم عن التنمية على نظريات علماء الاجتماع الكلاسيكى التى ميزت بين التقليد والحداثة مثل دوركايم وفيبر، فقد وضع هؤلاء العلماء توكيداً أكبر على القيم والأعراف التى تؤثر فى هذين النمطين من المجتمعات وفى أنظمتها الاقتصادية. كما استمدت أصولها من أعمال تالكوت بارسونز فى دراسته عن تغاير أنماط المجتمعات بتغاير الأطر الثقافية البنائية التى تحكم أفعال الأفراد والجماعات فيها[2].

ويشير «صموئيل هنتنجون» إلى أن الفرق الأساسى بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدى، الذى يؤكد عليه معظم منظرى الحداثة يكمن فى السيطرة الكبيرة التى للإنسان الحديث على بيئته الطبيعية والاجتماعية. وترتكز هذه السيطرة بدورها على توسع المعرفة العلمية والتكنولوجية. عملياً بالنسبة إلى كل المنظرين، تعكس هذه الفروق فى مدى سيطرة الإنسان على بيئته فروقاً فى توجهاته الأساسية نحو بيئته وتوقعاته منها. إن التباين بين الإنسان الحديث والإنسان التقليدى هو مصدر التباين بين المجتمع الحديث والتقليدى. إن الإنسان التقليدى سلبى وميال للإذعان يتوقع الاستمرارية فى الطبيعة والمجتمع ولا يؤمن بقدرة الإنسان على التغيير أو السيطرة. وعلى النقيض من ذلك يؤمن الإنسان

---

(١) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ٦٨.

(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٨.

الحديث بكل من إمكانية التغيير والرغبة فيه، وعنده ثقة فى مقدرة الإنسان على ضبط التغيير لكى يحقق أغراضه. وعند المستوى الفكرى يتميز المجتمع الحديث بتراكم هائل للمعرفة حول بيئة الإنسان وبانتشار معرفته خلال المجتمع بواسطة التعليم ووسائل الاتصال والثقافة. وبشكل متباين مع المجتمع التقليدى : يقتضى المجتمع الحديث أيضاً صحة أفضل، توقع حياة أطول ومعدلات أعلى من الحركة الجغرافية والمهنية[1].

لقد مثلت دراسة «دانيال ليرنر» زوال المجتمع التقليدى (١٩٥٨) أهم الدراسات التى حاولت رصد عملية الحداثة فى دول الشرق الأوسط وحاولت رصد عملية الحداثة فى دول الشرق الأوسط، وحاولت رصد انسلاخ شعوب الشرق الأوسط عن طرقهم التقليدية، وتبنيهم أشكالاً جديدة للمؤسسة الاجتماعية ويربط دانيل ليرنر عملية «التحديث» مع «التغريب» التى عنى بها تبنى شخصية أوربا الغربية والولايات المتحدة العلمانية العقلانية. وهو يبرهن بالأمثلة كيف قامت حلول وسط بشأن التوترات المنتشرة فى كل مكان بين التقليدى والحديث، من خلال تطور سمات شخصية جديدة مثل «التقمص الوجدانى» و «توسع الرؤية العالمية» إن المحرضات الرئيسة للحداثة بالنسبة إلى «ليرنر» هى وسائل الإعلام مثل الراديو والتليفزيون التى تأتى بأفكار مختلفة بشكل كبير لا يصدق، قادمة من الزوايا البعيدة للكرة الأرضية إلى كل طبقات المجتمع. ومثل العديد من منظرى الحداثة، يرى «ليرنر» أن عدم التوازن فى النماذج المختلفة للتغيير هو توتر رئيسى فى عملية التحديث[2].

(١) ج. تيموتزروبيرتس، ايمى هايت، من الحداثة إلى العولمة، ج١، ترجمة سمر الشيشكلى، سلسلة عالم المعرفة، ع.٣٠٩، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، نوفمبر ٢٠٠٤، ص ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) ج. تيمور روبيرتس وايمى هايت، مرجع سابق، ص ص١٨١، ١٨٢.

وتتحقق العصرية من وجهة نظر «ليرنر» من خلال التغيرات التى تحدث، ليس فحسب فى المؤسسات والأنظمة، بل وفى الأشخاص أيضاً[١]. ويختلف مفهوم «ليرنر» عن التحديث نوعاً ما عن المفهوم البسيط لمجتمعين تقليدى وحديث حيث أنه يحاول أن يحدد مرحلة «طارئة» وهى «المجتمع الانتقالى» الذى يعد نموذجاً لمرحلة أكثر تعقيداً قدمه المختص بالتنمية[٢].

ولقد أوضح «ليرنر» أن المجتمع التقليدى بدأ ينحسر أمام «روح العقلانية والوضعية» فخفتت الأصوات المعارضة وعلى رأسها الإسلام الذى خفت قوة معارضته للحداثة، خاصة وأن أسلوب التحديث اختلف كثيراً عما كان عليه فى الماضى ، فبينما استطاع النمط الأوروبى للتحديث اختراق الطبقة الراقية فقط فى شمال الشرق الأوسط، فإن التحديث اليوم استطاع أن ينتشر وسط قطاع أكبر من السكان، كما استطاع التوغل فى التنظيمات العامة، واستطاع تشكيل المطامح الخاصة. ولقد كان لوسائل الإعلام دور كبير فى نشر أفكار واتجاهات التحديث، وفى نشر روح الوضعية والعقلانية Rational and Positive Spirit من خلال الراديو والسينما والكتب، التى عملت على نشر وفرض سيطرة نمط التحديث الغربى على نطاق واسع[٣]. ومن ثم يعتقد ليرنى فى وجود مجتمع ومن ثم يعتقد ليرنى فى وجود مجتمع «انتقالى» وهو المجتمع الذى تعرض للحداثة عن طريق عملية الانتشار الحضارى من المناطق الأكثر

(١) ثروت محمد محمد شلبى. تحقيق القيم التنموية فى المجتمع المصرى المعاصر. تحليل نظرى ودراسة ميدانية فى علم اجتماع التنمية، دار الوزان للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٦١.

(٢) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧١.

(3) Daniel Larner, Passing of Traditional Society «Modernizing the Middle east», The Free Press OF Glencoe, U.S. A., 1958, P. 45.

تقدماً فى العالم. ويرى ليرنو أن «المجتمع الانتقالى» و«مجتمع تقمصى» Empathetic Society. ويُعرف المجتمع هنا بالشكل الذى «يريد أن يصبح عليه: فالإنسان الانتقالى «يريد أن يرى بالفعل الأشياء الى قد رآها لحد ذلك الحين فقط فى مخيلته، وان يعيش بالفعل فى العالم الذى قد عاش فيه بصورة وهمية» فالتقمص يعنى القدرة على «القيام بأدوار جديدة» وامتلاك اتجاه شعبى يشجع المشاركة[1].

ويتضح من هذه الأمثلة أن نظرية التحديث تنظر إلى نسق القيم التقليدى على أنه نسق جامد التغير «فالمعايير من شأنها أن تؤثر على انتشار الأراء الجديدة إذ أن المعايير اللاصقة بتنظيم اجتماعى معين يمكن أن تكون حائلاً دون إحداث التغيير»[2].

ومما لاشك فيه أن هذه النظرية أفادتنا فى تقديم وصف ممتاز لكيفية اختلاف الثقافة و القيم فى المجتمعات التقليدية عنها فى المجتمعات الحديثة ولكنها عجزت عن تفسير ذلك. ويرجع ذلك إلى عدم وجود أسباب من أهمها أن هذه النظرية تحجب آثار الاستعمار ونتاجه فى تشكيل البناء الاقتصادى والسياسى والاجتماعى، كما أنها تؤكد على الطابع التقليدى للمجتمعات المتخلفة بما يعنى تجاهل الدور التاريخى الذى قام به الغرب فى تخلف هذه المجتمعات، ولذلك فإنها تفتقد النظرة البنائية التاريخية، فهى ترى عملية التطور تجرى فى خط واحد حتى تصل إلى النموذج الرأسمالى الغربى وهى بهذا تسعى إلى إعادة إنتاج التجربة الرأسمالية الغربية على أراضى العالم المتخلف، وبها التزام أيديولوجى واضح للنظام الرأسمالى[3].

---

(١) اندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧١.
(٢) اعتماد محمد علام، مرجع سابق، ص ١١١.
(٣) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٨.

إن نظرية التحديث تدعى أنها تحدد العوامل الحاسمة فى التنمية الاقتصادية مثل دافع الإنجاز واضمحلال أثر علاقات العائلة الممتدة. فى حين أن المسألة هى أن النمو الاقتصادى الجوهرى لا يمكن أن يحدث دون حدوث تغيرات فى التكنولوجيا مثلا، ومستوى استثمار رأس المال. وطلب السوق إن لم يكن الأمر هو أن نموا كهذا يتطلب تغييرات كبيرة فى أنظمة القيم والمؤسسات الاجتماعية كما تدعى نظرية التحديث. ويوجد فى لواقع، الكثير من الشواهد التى تثبت عكس ذلك. ويوضح القسم التالى ذلك من خلال تقديم عدد من الانتقادات التجريبية والنظرية التى ظهرت فى الكتابات التنموية فى أواخر الستينات[1].

وإن كانت نظرية التحديث تدعى أن المجتمعات كلما تتطور ينكمش المجتمع «التقليدى» بفعل القيم والمواقف الحديثة، ولكن هناك الكثير من الشواهد التى تشير إلى أن النمو الاقتصادى ومجمع الحداثة لا يعنى بالضرورة التخلى عما يسمى بأنماط السلوك، والقيم والمعتقدات «التقليدية».

وهناك أيضاً من الشواهد ما يبين ان القيم «التقليدية» فى المجتمع الصناعى «الحديث» لا تستمر فحسب وإنما تلعب دوراً مهما فى استمرار تقدمه. ويبين فزانك كيف أن معيار النسب (الحكم على الناس من خلال انحدارهم العائلى، وعمرهم وجنسهم مثلاً)، يلعب دوراً مهما فى تحديد المكافأة فى الصناعة اليابانية التى هى نموذج للحداثة. يوضح فرانك أنه رغم أن التشغيل فى الشركات اليابانية مبنى على معيار الإنجاز - المهارات المؤهلات التى يمتلكها المتقدمون للعمل - إلا أنهم بعد تشغيلهم يعتمد مستوى أجورهم وترقيتهم بدرجة كبيرة على عمل العامل وخلفيته ومسئولياته العائلية واعتبارات وثيقة الصلة بالنسب. فى الحقيقة يقدم

(١) اندرو ويبستر، مرجع سابق، ٧٨.

فرانك شواهد كثيرة حول استمرار ما يسمى بالقيم «التقليدية» فى العديد من المجتمعات الصناعية، ويضمنها اليابان وبريطانيا والولايات المتحدة. وفى نفس الوقت، يمكن أن نجد شواهداً تثبت أن المجتمع الصناعى الحديث لا يشجع بالضرورة الإنجاز المبنى على الحوافز بين كافة أفراده، وإنما العكس تماما، انخفاض الطموح. وهكذا فإن علاقات الجنس فى المجتمع الرأسمالى الحديث سواء تجسدت فى العائلة، أو المدرسة، أو وسائل الإعلام الجماهيرى، أو فى العمل لا تشجع مستويات الإنجاز المتساوية بين الجنسين مما ينتج عادة فى سيادة الذكور وتبعية الإناث[١].

ولقد جاء فكر مدرسة التبعية ، أو الفكر الماركسى المحدث كرد فعل طبيعى ومنطقى للفكر البرجوازى، وللنظرية الوظيفية، وللبدائل النظرية الداعية لانتشار فكر التنمية والتحديث. فلقد انطلقت الماركسية المحدثة من نقد النظرية البرجوازية خاصة فى تغافلها المتعمد للواقع التاريخى فى البلدان المختلفة. وإذا كان التناقض بالنسبة لماركس يتمثل فى تناقض بين طبقة مالكة وأخرى معدومة، فإن التناقض الأساسى لدى الماركسية المحدثة هو التناقض القائم بين الإمبريالية وشعوب العالم الثالث[٢].

جـ - الثقافة فى فكر مدرسة التبعية:

يطلق مسمى نظرية الرأسمالى العالمى على فكر مدرسة التبعية أو فكر الماركسية المحدثة، وهو ذلك النقد الاجتماعى المنبثق عن أوضاع العالم الثالث خلال عقدى الستينيات والسبعينيات. ولقد استطاع هذا الاتجاه النقدى تطوير تنظير قادر على التشخيص الدقيق والموضوعى لظواهر

(١) اندرو ويبستر، مرجع سابق، ص٨٠.

(2) Jan Roxbrough, Theories of Underdevelopment. London: Macmillan Press, L. T. D., 1987. p. 13.

العالم الثالث، وأيضاً طبقية العلاقات التى تربطها بالقوى العالمية المتقدمة[1].

وعلى الرغم من أن مدرسة التبعية لم تركز فى تحليلاتها على الثقافة، والقيم، إلا أنها تعرضت لها بصورة أو بأخرى، ويمكن أن ندرج تلك الأفكار حول نقطتين أساسيتين: الاستعمار وغرس أنماط خاصة من القيم، ثم القيم التقليدية وإعادة إنتاج التبعية. وإن كانت مدرسة التبعية لم تستطع التركيز على دراسة القيم، إلا أنها تناولت بمهارة الآليات التى تربط بلاده العالم الثالث بالنسق الرأسمالى العالمى، وما يفرضه من ضغوط وتواترات على بنية المجتمع التابع بصفة عامة، وعلى بنية القيم فى المجتمعات التابعة بصفة خاصة[2].

ويلخص د. إسماعيل صبرى عبد الله توجه مدرسة التبعية تجاه قضية التنمية وعلاقتها بالخصوصية الثقافية قائلاً: يجب على شعوب العالم الثالث أن ترى التنمية ككيان قائم أولاً وقبل كل شئ على توكيد الهوية الذاتية أو الخصوصية الثقافية، ويجب أن يرفضوا الفكرة القائلة بضرورة أن يكون التحديث على غرار الأسلوب الغربى أو بتطبيق النموذج الغربى للتنمية ولكن يجب أن تلتزم التنمية بالحفاظ على استمرار هويتهم وخصوصيتهم الثقافية. فيجب أن تفخر شعوب العالم الثالث بإرثها الثقافى الذى يجب ألا ينبذ أو يطرح جانباً، وألا يعتبروها تراثاً مهملاً، ذلك لأن الآخرين قد طوروا قوى غير واضحة أو لم تستكشف بوضوح، فالعالم الثالث، لدية ثقافته الخاصة وقيمه الخاصة، التى يجب أن تتحرك بثقة وجرأة وسهولة مع طبيعة ومتطلبات القرن العشرين مع احتفاظها بإرثها الثقافى.

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ص١٦٢، ١٦٣.

(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص١١٢.

وهذا يعنى ضمنياً التبرأ من سيطرة ومركزية النموذج الغربى، وتجربة مختلف الثقافات الإنسانية، والتحول المتوازن بين مختلف الثقافات[1].

التبعية الثقافية والإعلامية(*).

وإذا كانت مدرسة التبعية الاقتصادية قد خرجت من قلب العالم الثالث، إذ يتنمى روادها إلى أمريكا اللاتينية فإن مدرسة التبعية الثقافية والإعلامية قد خرجت من قلب المجتمع الأمريكى الذى يمثل ذروة التقدم الرأسمالى سواء فى الاقتصاد أو الإعلام وذلك فى نهاية الستينات. ويمكن أن نرمز لنشأتها بصدور الدراسة الرائدة التى قدمها البروفسور هربرت شيللر بعنوان (الإعلان والإمبراطورية الأمريكية) والتى أوضح فيها الأبعاد الحقيقية للإمبراطورية الإعلامية فى الولايات المتحدة وأخطارها الاجتماعية الثقافية على الدول النامية. وتضم مدرسة التبعية الإعلامية نفرا من الأساتذة والباحثين الإعلاميين لا ينتمون فى أغلبهم إلى دول العالم الثالث بل يمثلون الجناح الراديكالى فى المدرسة الغربية. وقد انبثق اهتمامهم بقضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث انطلاقاً من الدراسات الهامة التى قدمتها مدرسة التبعية الاقتصادية فى أمريكا اللاتينية. وبعض الدراسات التى قدمتها المدرسة الاشتراكية فى الإعلام. فضلاً عن الدراسات الرائدة التى قدمها البروفسور شيللر عن الاستعمار الثقافى

---

(1) Ismail Sabri Abdalla, Introduction Development Then and Now, in an Mattis, A Society for International Development: Prospectus, Durham, North Carolina, 1983, P. 4.

★ سوف أستعين فى طرح تلك القضية بالآراء التى أوردتها الأساتذة الدكتور/ عواطف عبد الرحمن، فى كتابها قضايا التبعية الإعلامية والثقافية لما له من تفرد وإلمام بتلك القضية بصورة غير مسبوقة، وإيمانى الشديد بالكثير من الأفكار التى وردت فى هذا المؤلف المتميز.

والإعلامى مستعينا بوقائع وتطورات التجربة الأمريكية فى الإعلام وقد كان حريصاً على إبراز تناقضاتها ومخاطرها على شعوب العالم الثالث.

وهناك شبه إجماع بين كتاب التبعية الإعلامية والثقافية - رغم تباين أصولهم الفكرية - حول تشخيص جوهر التبعية الإعلامية الثقافية فى العالم الثالث، وإرجاعها إلى عوامل تاريخية تتعلق بالسيطرة الاستعمارية الغربية، مضافاً إليها المحاولات الدائبة التى تقوم بها الولايات المتحدة فى المرحلة المعاصرة للسيطرة على ثقافات العالم الثالث، وإخضاعها لصالح السوق الرأسمالى العالمى، وتستعين فى تحقيق ذلك بقدراتها الإعلامية الضخمة من خلال وكالات الأنباء الغربية والأقمار الصناعية. علاوة على إمكانياتها الهائلة فى مجال تكنولوجيا الاتصال والنشاط الأخطبوطى للشركات المتعددة الجنسية ووكالات الإعلان الدولية. وقد انطلق كتاب التبعية الإعلامية[1] والثقافية فى تحليلهم لظاهرة التبعية من دراستهم للإعلام الرأسمالى الغربى، ومحاولة التوصل إلى القوانين الأساسية التى تتحكم فى مضامينه وأدواته والقوى الاجتماعية التى يعبر عن مصالحها.ويلخصون رؤيتهم فى أن وسائل الإعلام فى الدول الرأسمالية تعتبر أدوات هامة لتحقيق الأرباح من ناحية وللتحكم فى الوعى القومى الاجتماعى بهدف المحافظة على الأوضاع القائمة من ناحية أخرى. وعند الانتقال إلى النظام الإعلامى فى العالم الثالث فهم يرون أن النظم الحاكمة فى الدول النامية تواصل نفس الدور بمساندة الشركات المتعددة الجنسية فى احتكار وسائل الإعلام وتسخيرها لخدمة مصالحها، وحرمان القطاعات الشعبية من حقوقها الإعلامية. أما بالنسبة للمستوى الدولى فيرى

(١) عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، ع(٧٨)، المجلس الوطنى للثقافة والآداب، الكويت، يونيو ١٩٨٤، ص ص٤٤-٤٥.

«لورد نسترنج» وزملاؤه أن وسائل الإعلام الدولية تصبح أدوات للإعلام والدعاية عن مصالح النخب الحاكمة سواء فى المجتمعات الرأسمالية أو النامية. ولا تعبر عن هموم شعوبها أو آماله وطموحاتها. ولذلك أصبحت دول العالم الثالث أسواقاً للمنتجات الإعلامية لدول الغرب الرأسمالى، حيث قام بتصدير قيمته وتناقضاته بهدف ترويج سلعه ومنتجاته الاقتصادية والعسكرية والثقافية[١].

هذا وقد قدم كل من الباحثين «راكيل سالبناس» و«لينا بالدان» إسهاماً بارزاً فى قضية الاستعمار الثقافة فى الدراسة التى نشرت بعنوان (الثقافة فى إطار التنمية التابعة) فقد أوضحا أن الشركات المتعددة الجنسية قد تمنح الفرصة للتصنيع لبعض دول الهامش فى العالم الثالث، ولكن فى إطار التنمية الرأسمالية التابعة. وبناء على ذلك تنمو الطبقات الوسطى المحلية التى تتشبع بالمؤثرات الثقافية لدول المركز. بينما هامشية الطبقات الشعبية. وينتج عن ذلك ازدياد التصاق ثقافة النخبة الحاكمة بالثقافات الأجنبية المنتمية إلى دول المركز، ويتولد منهما ما يسمى بالتجانس الثقافى الذى يواصل دوره فى العمل على تجريد الشخصية القومية من مقوماتها الإنسانية والتاريخية وتسطيحها إلى المدى الذى يجعلها تتوافق مع مجموعة الأهداف والمصالح التى تحكم شبكات التوزيع والتسويق الإعلامى والثقافى التى تديرها الشركات المتعددة الجنسية.

ويولى شيللر عناية خاصة بالشركات المتعددة الجنسية التى تتخذ من الولايات المتحدة مقرها المركزى وتتميز بتعدد وتنوع استثماراتها وعالية تمويلاتها وتعتمد على الأقمار الصناعية وأحدث الأجهزة الالكترونية فى تنفيذ سياساتها الإعلامية عبر القارات والدول. وترتبط فروعها فى دول

(١) عواطف عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ص ٤٥-٤٦.

العالم الثالث بشبكة اتصالات شديدة التشابك والتعقيد وتصب فى النهاية فى دلو المركز بالعواصم العالمية الكبرى. ومن أجل أن تتمكن دول العالم الثالث من اقتناء هذه الأجهزة الحديثة فى مجال الاتصال عليها أن تضع نفسها فى خدمة الشركات الخاصة أو المنظمات الحكومية ذات الصلة الوثيقة بالشركات المتعددة الجنسية.

ولا ينسى شيللر أن يمنح جزءاً هاماً من جهده لدراسة وتحليل الدور الذى تقوم به وكالات الإعلان الأمريكية وفروعها فى العالم موضحاً الأشكال العديدة للسيطرة الثقافية والإعلامية التى تمارسها الولايات المتحدة من خلال الإعلانات والأنشطة الملحقة بها مثل بحوث السوق والمستهلكين ومسوح الرأى العام والتى تنتشر عبر القارات الثلاث[1].

ويتميز شيللر عن سائر كتاب التبعية الثقافية والإعلامية باهتمامه بالسياحة باعتبارها أحدى قنوات الاتصال الفعالة فى مجال الغزو الثقافى فيقول (دائما تكون نصيحة رجال المال والإدارى فى دول المركز لزملائهم فى الأطراف بضرورة تشجيع السياحة،كمصدر مضمون للأرباح والعوائد غير المتوقعة) ويشير إلى أن السياحة تقوم بعدة أدوار لخدمة الاقتصاد الرأسمالى العالمى ككل فهى تحقق أرباحاً كبيرة للشركات الاحتكارية التى تتمركز فى دول المركز كما أنها تعزز وضع الطبقات المتوسطة فى الأطراف وتساعد على خلق شرائح اجتماعية تستمد وجودها من الدور الطفيلى الذى يقوم به أفرادها، كوسطاء، وتجار خدمات يجيدون فن المتاجرة بكل شئ من الطقس إلى الإنسان، إذ يحولون الآثار والعادات والتقاليد والفنون الشعبية والملابس والأطعمة إلى سلع قابلة للبيع والشراء.

(١) المرجع السابق، ص ص ٤٦-٥٣.

ويدعو شيللر إلى سياسة الاعتماد على الذات بالنسبة للدول النامية وتشجيع التعاون الأفقى بين شعوب العالم الثالث ووضع سياسات وطنية للاتصال. وذلك للخروج من دائرة التبعية الثقافية والإعلامية لأنه بدون فرض السيطرة الوطنية على الأوضاع الثقافية والإعلامية فى دول العالم الثالث فإن الثقافة الوطنية لن تتمكن من النمو والازدهار[١]

ومن ثم يتضح أن النظرية النقدية المنطلقة من خصوصية العالم الثالث - والمسماه بفكر مدرسة التبعية الاقتصادية - قد استطاعت سد ثغرة هامة فى مقولات النظرية النقدية المنطلقة من خصوصية المجتمع الرأسمالى الحديث والمعاصر، وإن كانت الولايات المتحدة كانت معقلاً أيضاً لرواد فكر التبعية الثقافية والإعلامية. وأنا أرى أن رافدى مدرسة التبعية الاقتصادية والثقافية والإعلامية استطاعا أن يكشفا النقاب عن أبعاد جديدة كأن يتحاشى خوض غمارها رواد النظرية السوسيولوجية على اختلاف مدارسها واتجاهاتها

والراصد للحركة النقدية السوسيولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن إغفال الدور الجوهرى لفكر النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت فى تحليل الثقافة والمجتمع الرأسمالى الصناعى فى مرحلة الصناعة وما بعد الصناعة، لذا سوف أفرد الصفحات التالية لرصد وتحليل موقع الثقافة فى النظرية النقدية.

د - الثقافة فى النظرية النقدية:

إن تحليل النظرية النقدية مدرسة فرانكفوت يختلف إلى حد كبير عن التحليلات الماركسية، فبينما تركز النظرية الماركسية على المتغيرات

(١) المرجع السابق، ص ص٥٣-٥٤.

الاقتصادية والبناء التحتى، نجد أن النظرية النقدية تركز على نسق الثقافة والقيم والمعتقدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باعتبارها من المتغيرات الرئيسية المفسرة وما ترسب فيه باعتباره المتغير الآخر الفاعل القادر على تفسير سلوكه الاجتماعي، وذلك فى مقابل الإغفال الكامل تقريباً لفاعلية المتغيرات الاقتصادية على نحو ما تذهب الماركسية، أو إخضاع بنية النظام الرأسمالى الحديث للتحليل والنقد، ولقد استبدل تصور الماركسية للصراع الطبقى مع بداية الأربعينيات بمفهوم صراع الإنسان ضد الطبيعة، باعتبار أن ذلك جزء من نظرية السيطرة الشاملة[1].

ولقد اتجهت مدرسة فرانكفورت فى ممارستها لعملية النقد الاجتماعى إلى الاستناد على المتغيرات الثقافية والسيكولوجية وأسقطت تماماً المتغيرات الاقتصادية، وتؤكد النظرية النقدية على أن الثقافة والأيديولوجيا تلعب دوراً مستقلاً فى المجتمع، وأن القول بالحتمية الاقتصادية الخالصة فيه نوع من السذاجة[2]. ولا عجب فى ذلك،فما دام أتباع هذه المدرسة لا يرون أن المجتمع تمزقه تناقضاته الاقتصادية والبنيوية، فقد أصبحت المسألة الرئيسية تتمثل فى دمج الأفراد بالمجتمع دمجاً.وغدت الثقافة التى تعنى السبل التى تتبعها والأفراد لوضع تصور عن العالم هى العامل الوحيد لتحقيق هذا الاندماج[3].

ولقد لعبت النظرية النقدية دوراً هاماً فى التأكيد على تشيؤ نسق القيم الرأسمالى، ودور السلطة والطبقات الرأسمالية المهيمنة فى خلق ونشر

---

(١) زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع: الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، ترجمة على ليلة كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢. ص٢١٧.

(٢) على ليلة، مرجع سابق، ١٧٢.

(٣) إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماز. ترجمة د. محمد حسين غلوم، الكويت عالم المعرفة، ع(٢٤٤)، إبريل ١٩٩٩. ص٣٣٢.

ثقافة تعمل على تشيؤ نسق القيم الرأسمالى، وتدعم كل أنماط هيمنة النظام الرأسمالى القائم على تزييف بل وتغييب الوعى عن طريق نشر قيم الرضوخ والاستسلام.

ولقد تضمن اهتمام مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافية تأكيداً خاصاً على الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل، وبخاصة من خلال علم النفس والتحليل النفسى، فلقد أصبح الإنسان فى المجتمع الرأسمالى محور التحليل الأساسى للاتجاه النقدى فى مدرسة فرانكفورت، ومن ثم فقد لعبت هذه المدرسة دوراً كبيراً فى لفت الانتباه إلى هموم الفرد ومشاكله فى الحياة اليومية(١). على المستويين النظرى والمنهجى، فلقد جاء إسهام مدرسة فرانكفورت بارزاً فى مجال دمج التحليلات السيكولوجية بالتحليلات السوسيولوجية ومن خلال دمج الماركسية والفرويدية(٢).

وإذا كانت الماركسية قد أكدت على أهمية الجوانب المادية فى تحليل البناء الاجتماعى للمجتمع الرأسمالى فإن النظرية النقدية قد انطلقت من الثقافة فى تحليل هذه البنية متأثرة فى ذلك بنظرية هيجل وبكتابات ماركس عن الاغتراب(٣).

وتمثل النظرية النقدية فكر الماركسية الغربية التى كانت أكثر جدلية من المادية التاريخية، ولقد ساهم فى تلك الجهود مجموعة من المنظرين أمثال هوركهايمر **Horkheimer**، وأدورنو **Adorno**، وإريك فروم **Fromm**،

---

(١) احمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى. دبى، الإمارات العربية المتحدة: دار القراءة للجميع، ١٩٩٢، ص٥١.

(2) Martin Jay, The Frankfurt School's: Critique of Marxist Humanism. in Larry Ray, Critical Sociology. England: Edward Elagar Publishing, 1990, P. 300.

(٣) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص١٠٣.

وهربرت ماركيوز Marcuse، وهابيرماس Habermas[1]، ولقد نبعت مقولات مدرسة فرانكفورت من الهيجلية الماركسية، والتزمت باتجاه نظرى قائم على النقد [2]. أما الجيل الحالى من مدرسة فرانكفورت أمثال سوزان بك، مورس Morss، ورسل جاكوبى Russel Jacoby، ومارتن جاى Martin Jay، وريتشارد ولين Richadrd Wolin، فقد أسهموا إسهاماً جدياً فى إيضاح نجدياً فى إيضاح التراث الفكرى لمدرسة فرانكفورت، مما كان له أثره فى إحياء ما كان قد أهمل من قبل ، كما بذلوا جهوداً مضنية فى إعادة طرح الكثير من التساؤلات الهامة عن الأعمال الكلاسيكية لمدرسة فرانكفورت فى ضوء ثقافة وسياسات الغرب بعد عما ١٩٦٨ [3].

ولقد جاءت كل من أعمال ديفيد هيلد David Held، وزولتان تار Zolton Tar عن النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت، بالإضافة إلى مقالات دوجلاس كلنر Douglas Kellner عن هربت ماركيوز Herbert Marcuse، وجليان روس Gillian Rose عن تيودور أدورنو Theodor W. Adorno[4]. بروح أكثر محافظة فى ظل حركات اجتماعية جديدة جوهرها السخط على الحداثة وما بعد الحداثة، فدارت أفكارهم ومناقشاتهم حول السيطرة السياسية للقيادة السياسية لرونالد ريجان Ronald Regan وحلفائه، والسيادة الثقافية للبنائيه وما بعد البنائية.

(1) Hardt Hanno, «Critical Theory in Historical Perspective», Journal of Communication, Vol. 36, N. 3, Summer 1986, P. 146.

(2) Perdue William D., Sociological Theory: Explanation, Paradigm, and Ideology, California: Mayfield Publishing Company, 1986, P. 372.

(3) Berman Russel A., Modern Cultural and Critical Theory, London: The University of Wisconsin Press, L.T.D., 1989, P. 9.

(4) Bronner Stephen, Critical Theory and its Theorists: Introduction. Available on line:
http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell18.htm

ومن ثم لا تعد مرحلة نقد النقد تلك مجرد إعادة تفسير أو إعادة تأويل للنظرية النقدية، كما لا تعد انسحاباً أو تنقيحاً لمقولاتها الأساسية، ولكنها تعبر عن الشخصية المتغيرة للمجتمع الغربى، وعن الاهتمام المتزايد بالبناء الثقافى والقيمى ودوره الوسيط فى إحداث التغير الاجتماعى فى ظل سيطرة البناء السياسى والطبقة الرأسمالية، ومن هنا كان التحدى الحقيقة أمام الجيل الجديد من ممثلى النظرية النقدية فى الكيفية التى يتم بها تناول التطورات[1].

ولقد زادت أزمة النظرية النقدية لما وقعت فيه من تناقض فكرى نتيجة إخفائها لطابعها الماركسى، ومحاولتها إلغاء العمل بالقوى ذاتها التى كانت النظرية تحاول فرضها، فلقد كان عليها توظيف أفكارها النظرية فى نفس المجتمع الذى تعاديه هذه النظرية، ومن هنا جاء تناقضاها مع نفسها الذى ساهم بشكل قوى فى عدم حيازاتها للقبول الفكرى الذى تستحقه[2].

ولقد أوضح أصحاب النظرية النقدية. أن عملية خلق ونشر الثقافة يتم السيطرة عليها - بصورة مباشرة وغير مباشرة - سياسياً واقتصادياً من خلال سيطرة الطبقات الرأسمالية المهيمنة والمدعمة لكل أنماط سيطرة وهيمنة النظام الرأسمالى القائم على تزييف بل وتغييب الوعى[3].

---

(1) Berman Russel A., Modern Culture and Critical Theory, Op. Cit, P. 9.

(2) Piccone Paul, The Changing Function of Critical Theory, in New German Critique, An Interdisciplinary Journal of German Studies, N. 12, Vol. 4, 1977, P. 29.

(3) Johnson Doyle Paul, Sociological Theory "Classical Founders and Contemporary Perspectives", New York: John Wiley & Sons, 1981, P. 475.

ولقد ذهب منظروا مدرسة فرانكفورت إلى أن علاقات الإنتاج تنتشر وتتوغل فى الثقافة. حيث تتحول إلى أسلوب إنتاج كبير ومشروعات تجارية ضخمة تلقى ظلالها على النتاج الثقافى والقيمى، ومن ثم تختفى الفروق الطبقية الحقيقية خلف الواجهة البراقة للسلع التى يستهلكها الجميع(١).

ولقد سبقت مدرسة فرانكفورت بدراستها للثقافة ما ظهر فى بريطانيا من دراسات تحت مسمى الدراسات الثقافية، فلقد لفتت الانتباه إلى طغيان الثقافة وسيطرة البناء الفوقى للمجتمع الرأسمالى الحديث، حيث تعمل تلك الأبنية الثقافية على إخضاع الطبقة العاملة وتطويعها وفقاً لمقتضيات هذا المجتمع، ولقد أكدت النظرية النقدية على قضية البعد الواحد للثقافة One Dimensionality of Modern Culture، وأكدت أيضاً على التناقض القائم فى البناء الثقافى الذى يدعم خضوع المجتمع على الرغم من ترويجه لدعاوى التحررية من جانب أخر(٢).

كما كانت أول من أخذ على عاتقه القيام بأبحاث نقدية شاملة بالتعاون مع بول لازرفيلد Paul Lazarsfeld عن دور وسائل الاتصال الجماهيرى والثقافة فى المجتمعات الحديثة(٣).

---

(1) Gartman David, Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Burd's Distinction. American Journal of Sociology, Vol. 97, N. 2, September, 1991, P. 437.

(2) Raymond A. Morrow, Critical Theory and Critical Sociology, Rev. Canad, Soc. & Anth. Vol. 22, 1985, P. 725.

(3) Rolf Wiggershaus, The Frankfurt School, Its History, Theories and Political Significance, London and Cambridge: Polity and the Mit Press, 1994, PP. 787, Review by Douglass - Kellner. Available on line in:
http//www.uta.edu/huma/illuminations/kell13.htm, P. 3 of 15.

ولقد قدم أدورنو وهوركهايمر «صناعة الثقافة» باعتبارها المرحلة التي دخل فيها ديالكتيك التنوير مرحلة الخداع الجماهيري، واستناداً إلى المسلمة الماركسية الرئيسية التي تؤكد أن الطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج المادي تحت سيطرتها، هي نفسها التي تسيطر في ذات الوقت على وسائل الإنتاج العقلي(١).

كما أكد أدورنو Adorno على التناقض الحقيقي القائم بين حاجة البناءات الاجتماعية وأساليب تقويض الذاتية والرغبة في الحرية من خلال نشر أفكار الكلية السائدة في المجتمع الرأسمالي (٢). ومن ثم فإن أبرز صفات هذا المجتمع الصناعي المتقدم قدرته الفائقة على امتصاص قوى السخط والتمرد في داخله، وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم، وتجد لنفسها مصلحة قوى السخط والتمرد في داخله، وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم، وتجد لنفسها مصلحة في استمرار هذا الوضع، ويرتبط القهر المتزايد بالارتفاع الكبير في مستوى المعيشة - في المجتمع الصناعي المتقدم - بعد أن كان من قبل يرتبط بالفقر والعجز عن تلبية الحاجات الضرورية، كما يرتبط القهر بسيادة العقلانية. بل وبالسعي إلى الحرية، وكأننا هنا إزاء مظهر من مظاهر «تغييب العقل» وخداعة(٣).

ويؤكد «أدورنو» على أن المجتمع الرأسمالي يمارس قهره على الإنسان من خلال مفرداته وآلياته كوسائل الإعلام والأفلام، والمباني والمحال التجارية،

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٣٤.

(2) **Bronner Stephen, Dialectics at Stand Still: A Methodological Inquiry in to the Philosophy of Theodor W. Adorno. Available online in: http://www.uta.edu/huma/illuminations/bronb. P. 2.**

(٣) فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، القاهرة: دار الفكر المعاصر، ١٩٧٨، ص ص ٤٤ - ٤٧.

والمشاريع السكنية الأتى يفترض أن توفر للإنسان مسكن صغير صحى، ولكنها فى الحقيقة تجعله أكثر خضوعاً لعدوه الرأسمالية صاحبة السلطة المطلقة[١].

ولقد نجحت النظرية النقدية فى لفت الانتباه إلى أهمية دور وسائل الإعلام فى نشر أيديولوجيا المجتمع الرأسمالى، حيث يؤكد ماركيوز «Marcuse» على أن الاحتياجات الاجتماعية احتياجات زائفة صنعتها وسائل الإعلام، ويحاول النظام الاجتماعى أن يفرضها على أفراده ومن ثم يكبح ويقيد احتياجاته الحقيقية[٢].

كما ذهب ماركيوز فى «الإنسان» ذى البعد الواحد One - Dimensional Man وفى غيره من كتاباته الأخرى إلى أن البناء الاجتماعى يفرض أنماطاً من القمع الزائد من خلال قوى اجتماعية مسيطرة، ونسق اجتماعى قائم على أساس الربح والكسب والاستغلال[٣]. ومن ثم تدعم الرأسمالية اغتراب الإنسان عن طريق آليات عديدة. كالتخصص وتقسيم العمل، فالحياة فى ظل النظام الرأسمالى تدور حول محور العمل و إنتاج السلع بهدف تحقيق المكاسب الخاصة، والأفراد مضطرون للخضوع لذلك القهر الخارجى[٤]. ومن هنا يؤكد ماركيوز على أن البناء الاجتماعى المعاصر يخلق نمطاً من الفردية يميل إلى المشاركة

---

(1) Theodor Adorno and Max Horkheimer (1944) The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. Available online in: http://www.marxists.org/refrence/archive/adorno/ P. 2 of 39.

(2) Balaban Oded, The Positivisic Nature of the Critical Theory, in Independent Journal Marxism Science and Society, Vol. 53, No. 4, Winter 1989, P. 43.

(3) Kellner Gouglas, From 1984 to One-Dimensional Man: Critical Reflections on Orwell and Marcuse. Available online in: http:/www.uta.edu/huma/illuminations/kell11.htm. P. 3.

(4) Kellner Douglas, Marcuse, Liberation and Radical Economy. Available online in: http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell11.htm. P. 3.

والاندماج في هذا النظام من أجل الحصول على العديد من المكاسب والضمانات، مما يعمل على تدعيم حالة من القبول وعدم المعارضة للأوضاع السائدة واستمرار هيمنة النظام لا القائم وسيطرته التامة على الأفراد دون وجود حد أدنى من المعارض[1].

ويعني «ماركيوز» بالبعد الواحد، القاسم المشترك لكل من شكل المجتمع والأفراد الذين يعيشون فيه. ورأى «ماركيوز» أن الإنسان يمتلك كلا البعدين - الداخلي والخارجي - الأول هو الوعي واللاوعي الفردي، والذي يمكن أن يميزه عن البعد الثاني للوجود. فما إنسان البعد الواحد إلا ذلك الإنسان الذي استعاض عن الحرية بوهم الحرية[2].

وتكمن أهمية ماركيوز في أنه يكشف المجتمعات الغربية بكل ما فيها من الزيف والظلم الاجتماعي، والسيطرة على العقول من خلال وسائل الإعلام والتعليم، وهذه السيطرة على العقول هي التي جعلت السيطرة الاجتماعية ممكنه، وتقدم تبريراً عقلانياً لاحتكار الثروة في يد طبقة محدودة العدد تمتلك وسائل الإنتاج، ووسائل الاتصال والإعلام، وتقدم الفكر الذي يخدم مصالحها وتمنع[3] الفكر الذي لا يتفق مع مصالحها، وتجرد كل احتجاج وكل معارضه من أسلحتها ، من خلال خلقها لعدد من الاحتياجات الزائفة التي صورتها وسائل الإعلام لتكبح وتقيد بها الاحتياجات الفعلية والحقيقة لأفراد المجتمع[4].

(1) Piccone Paul, The Future of Critical Theory, Current Perspectives in Social Sciences, Vol. 1, Jai Press, Inc., 1980, P. 25.

(2) William D. Perdue, Op. Cit., P. 379.

(٣) رجب البنا، المصريون في المرآة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ص ٨٠ - ٨٢.

(4) Oded Balaban, Op. Cit., P443.

ويؤكد هابيرماس فى كتابه «الميدان العام» على ما ذهب إليه ماركيوز من أهمية دور وسائل الإعلام فى غزو العالم الداخلى للفرد وفى السيطرة والهيمنة عليه، ولقد ذهب هابيرماس لأبعد من ذلك عندما أكد على أن الدعاية والإعلام يُعدان وسيلة فعّالة ومباشرة من وسائل هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية. بحيث تسهم فى تكوين رأى عام يوازى أهدافها على الدوام، ولا تسمح لهذا الرأى بأن يتعارض مع برنامجها العام فى السيطرة[1].

فالمجتمع الصناعى الغربى فى حقيقته له بعد واحد، ويقضى على تعدد الأبعاد فى الفكر والإدارة، فهو يخلق فى الفرد احتياجات استهلاكية من صنع الدعاية والإعلام تجعله يلهث وراء الحصول عليها- بحيث لا يجد فرصة لالتقاط الأنفاس والتفكير فى عمق حياته ووجوده ومشاكله، وهو غير قادر على المشاركة الحقيقية فى تغيير المجتمع، لأن ناصية الأمور كلها ليست فى يده ولكنها فى يد حفنه محدودة العدد من السياسيين وأصحاب الأموال المسيطرين على الشركات الكبرى، والنتيجة أن الإنسان فى المجتمع الغربى استغنى عن الحرية بوهم الحرية، فهو يتوهم أنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من السلع والمنتجات.

فلقد زيف المجتمع الصناعى الحاجات المادية والفكرية لأفراده وحارب الأيولوجية، وأعلى شأن التكنولوجيا والالتزام بالواقع؛ ومحاصرة المفاهيم التى يمكن أن تؤدى إلى نقد الواقع القائم أو كشف أبعاد أخرى فيه، أو السعى إلى تغييره[2].

---

(١) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابيرماس، منشورات مركز الإنماء القومى، بيروت، ١٩٩١، ص٩٨.

(٢) رجب البنا، مرجع سابق، ص ص ٨٢-١٩٢.

ولقد كشف رواد مدرسة فرانكفورت النقاب عن الطابع السياسى للعقلانية التكنولوجية حينما اهتموا بإبراز دور الأيديولوجية فى تدعيم تبعية وخضوع الأفراد للنظام الاجتماعى، ولقد طوروا بذلك أول اتجاه نقدى يسارى للمجتمع الجماهيرى، وحذروا فى وقت مبكر من خطورة التحدى الذى فرضه العالم الرأسمالى الاستهلاكى على قيم الحرية والفردية والديمقراطية(١).

ومن أبرز مظاهر تغلغل البعد الأيديولوجى داخل جهاز العقلانية التكنولوجية فى رأى ماركيوز تطوير نمط معين من الاتجاهات العلمية التى خدم روح القمع والسيطرة. وساعد على تدعيمها سيادة بناء ثقافى مدعم لما يسمى بالبعد الواحد، فلقد غزا البعد الواحد عالم الثقافة فتوحدت مع الواقع القائم بسبب اختفاء تلك العناصر المعارضة التى كانت تمثل البعد الآخر. أو البعد النافى لعالم الواقع(٢).

ويتحدث «ماركوز» عن بعد آخر لتشكيل وعى البروليتاريا عندما يتحدث عن «صناعة الثقافة» التى تفرز حاجات زائفة وتحاول من خلالها إشباع تلك الحاجات، كما يشير «ماركيوز» إلى دور التكنولوجيا وسيطرة العقلية التكنولوجية وفرضها هيمنة على الإنسان وخلق نوع من الوعى المستلب الذى يخلق إنسان ذو بعد واحد فى التفكير مستعد لتقبل كل أنواع الفكر التى تبثها إليه التقنية التكنولوجية الحديثة، وتحول العقل من قوة إيجابية فى التغيير إلى نوع من أنواع التفكير السلبى.

---

(1) **Kellne Douglas, Critical Theory Today: Revisting The classics. Available at: http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell13. htm. P.3 of 15.**

(٢) حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص ص ١٩٢، ١٩٣.

كما أشار «ماركيوز» إلى أن العلم والتكنولوجيا صار بمثابة أيديولوجيا عالمية تحكم الإنسان والمجتمعات حيث أصبحت المنطلقات الأساسية تؤكد على أن الإنسان لابد أن يسيطر على الطبيعة، والعلم والتكنولوجيا سبيلنا للسيطرة على الطبيعة وتجعلنا أكثر انسجاماً بدلاً من الدخول معها فى صراع [(1)].

ولقد كان للتكنولوجيا الحديثة ذاتها إسهام كبير فى إنتاج نوع خاص من الثقافة يعمل بدوره على توطيد أركان النظام القائم، إذ ينشر بين الطبقة العاملة قيم الرضوخ والاستسلام، ويقدم إليهم فى أوقات فراغهم ترويحاً سطحياً تتغلغل فيه المعانى التخديرية التى يريد النظام أن يبثها فى النفوس، مما يترتب عليه إضعاف موقف الرفض أ والسلب لدى العامل، بحيث يختفى نهائياً عن الطبقة العاملة مظهرها القديم الذى كانت تعد فيه «النقيض الحى» للمجتمع القائم.

فالإنسان الحديث يستعبد باسم العقل الذى يقوم بتنظيم الإنتاج وتوزيعه فى العالم الرأسمالى، ولما كان هذا الاستعباد قائماً على العقل ومرتبطاً بالازدهار الاقتصادى الذى تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، فقد غدا – لأول مرة فى تاريخ البشرية – استعباداً مقبولاً، بل استعباداً سيحرص عليه، ويدافع عنه[(٢)]. ضحاياه أنفسهم، ذلك لأن هؤلاء الضحايا الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعى، إنما هم الذين يحافظون عليه، ويعملون على ضمان استمراره.

ولقد كشف رواد فرانكفورت النقاب عن دور الإعلام والعقلية التكنولوجية فى تصفية الثقافة الثنائية البعد. ويشير ماركيوز إلى أن ذلك لا يتم الآن عن طريق إنكار أو رفض القيم الثقافية ذاتها، وإنما خلال

---

(1) **Herbert Marcuse, One Dimentional Man, Available at: http://www.maarxists.org/reference/archive/marcuse/works /one-dimentional.man. P. 1of 9.**

(٢) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ص ٥٤، ٢٥.

احتواء تلك الثقافة ودمجها بالنظام القائم، وعندما تتوحّد الثقافة الراقية مع الثقافة المادية للمجتمع فإنها تفقد من خلال هذا التحول القدر الأكبر من حقيقتها وجوهرها[1].

ويرى هابرماز – متفقاً فى رأيه مع ماركيوز – أن الثقافة دخلت مرحلة التبضع وغدت سلعة ليس فى شكلانيتها الظاهرة فحسب بل فى محتواها أيضاً، وامتدت عملية تشيؤ الثقافة إلى إنتاج الكتاب والفن بكل صوره[2]. فلقد أصبح كل شئ فى المجتمع الصناعى الغربى تجارة، ومطروحاً للبيع، حتى الموسيقى والأفلام أصبحت وسيلة لتحقيق أرباح هائلة لشركات الإنتاج والتوزيع العملاقة، ونجوم الفن والأدب حالياً من صناعة هذه الشركات، ويتم تسويقها تجارياً لتحقيق أرباح لهذه الشركات، وحتى الغريزة الجنسية التى خلقها الله لغاية تحولت فى هذا المجتمع إلى تجارة هائلة ورابحة، بل أصبحت صناعة دخلت فيها التكنولوجيا، وفقدت المعنى السامى الذى يكمن وراءها.

والمجتمع ذو البعد الواحد عند ماركيوز – يسعى دائماً إلى تقليص مجال الفرد الداخلى فى كل المجالات، حتى فى اللغة والتعبير والاتصال الإنسانى برزت لغة أحادية الجانب تستبعد المفاهيم النقدية، وخالية من كشف التناقض أو التعدد، وتقلصت المفردات والتراكيب وأصبحت الألفاظ المتداولة فى الاقتصاد والسياسة والأدب محدودة ومسطحة وطغت على لغة الصحافة والتليفزيون والإذاعة، وهى لغة محترفى السياسة وصناع الرأى العام وهى فى النهاية لغة الجموع أو لغة القطيع التى قضت على الفردية والخصوصية فى[3]

(١) رجب البنا، مرجع سابق، ص ص١٩٢–١٩٣.
(٢) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ص٥٤، ٢٥.
(٣) علا طاهر، مرجع سابق، ١٠٥.

تعبير كل إنسان عن نفسه، فقد أصبح الناس جميعاً يستخدمون نفس الألفاظ ونفس الأفكار والتوجهات التى ترددها وسائل الإعلام[١].

وأكد «أدورنو Adorno» على نفس المحتوى عندما أشار إلى أن وسائل نقل الثقافة تدعم رضاء وتبعية وخضوع الأفراد لمنطق وممارسات السوق الرأسمالية، فصناعة الثقافة أصبحت تحول كل شئ لسلعة. وتمتص وتحرف كل أنواع الثقافة المعارضة وتحولها إلى ثقافة خاضعة[٢]. وهذا الذى يفقد الإنسان على ذاته، ويجعله غير قادر على إدراك ذاته إلا من خلال مجموعة من الرموز المادية التى يقتنيها، وهكذا يؤدى التشيؤ فى ظروف المجتمع الرأسمالى إلى تفشى أنواع خاصة من القيم ، وهى القيم المادية، وتختفى الجوانب المعنوية من حياة الإنسان، وهنا تتحول العلاقات بين الأفراد إلى علاقات مادية وتتحول القيم إلى قيم مادية فى الأساس[٣].

ولقد استطاعت النظرية النقدية أن تلفت النظر ليس فقط لدور العقلية التكنولوجية ووسائل الإعلام فى تشيؤ نسق القيم الرأسمالى ونشر أيديولوجيا الطبقة الرأسمالية والسلطة السياسية فى المجتمع الرأسمالى فى عصر ما بعد الحداثة، ولكنها وجهت الاهتمام أيضاً لدور مؤسسات التنشئة الاجتماعية فى تدعيم تشيؤ نسق القيم فى المجتمع الرأسمالى، وتغييب أو تهميش دور الوالدين فى عملية التنشئة الاجتماعية مما أدى إلى سيادة الأيديولوجيا الرأسمالية وتفشى القيم التسلطية.

---

(١) المرجع السابق، ٨٣.

(2) Deborah, Cook, The Culture Industry Revisited. Lanham, Mary Land and London: Rowman and Little Field Press, 1996. 19 Pages Review By Douglas Kellner. Available at: http://wwwuta.edu/huma/illminations/kell 13.htm, P. 1.

(٣) اعتماد علام وآخرون، مرجع سابق، ص١٠٥.

ولقد اهتم ممثلو مدرسة فرانكفورت بدراسة العوامل «السوسيو - ثقافية» والسياسة بصفة خاصة عند دراستهم وتحليهم للمجتمعات الرأسمالية، وللإنسان وقيمه وشخصيته ومعاناته فى حياته اليومية. فنجد «إيريك فروم» على سبيل المثال - عند دراسته للشخصية الاجتماعية فى كتابه «نحو مجتمع عاقل أو سوى The Sane Society» يؤكد على أنه على الرغم من أن العوامل الاقتصادية تعد أكثر قدرة على التغير، فإن لها تأثيراً بالغاً ومؤكداً فى هذا الصدد، وهذا لا يعنى أن الدافع أو الحافز المادى هو الدافع الوحيد أو حتى القوة الغالبة والمحرضة فى الإنسان، فإن الدين والسياسة والأفكار الفلسفية ليست موضوعات من الدرجة الثانية، فإلى جانب كونها مغروسة فى الشخصية فهى أيضاً تحدد وتدعم استمرارها[1].

واهتم رواد مدرسة فرانكفورت بدراسة الثقافة فى علاقتها بالسياسة والأيديولوجيا، واهتموا بدراسة القيم ودور السلطة فى نشر قيم وأيديولوجيا السلطة الحاكمة من خلال وسائل الإعلام والفن وكافة مكونات البناء الثقافى المدعم لمقولة البعد الواحد، وتدعيم بقاء واستمرار المجتمع الرأسمالى والحفاظ عليه، فعلى الرغم من انطلاق رواد مدرسة فرانكفورت من المقولات الماركسية، فإنهم وصلوا فى النهاية إلى الخروج الصريح عليها.

ويختلف تحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عن التحليلات الماركسية إلى حد كبير، فبينما تركز النظرية الماركسية على المتغيرات الاقتصادية والبناء التحتى، نجد أن النظرية النقدية تركز على نسق القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باعتباره من المتغيرات الرئيسية المفسرة للتفاعل، ومن

(1) Fromm Erich, The Sane Society. London: Routledge& Kegan Paul, L. D., 1956. p.80.

هنا جاء اهتمامهم بدراسة وتحليل عالم الثقافة[1] كما اهتموا بتحليل البناء النفسى للشخصية وما ترسب فيه باعتباره المتغير الآخر الفاعل القادر على تفسير سلوكه الاجتماعى اهتماماً كبيراً، ذلك فى مقابل الإغفال الكامل تقريباً لفاعلية المتغيرات الاقتصادية على نحو ما تذهب إليه الماركسية، أو إخضاع فكرة النظام الرأسمالى الحديث ذاتها للتحليل والنقد[2]. ولقد استبدلوا تصور الماركسية للصراع الطبقى مع بداية الأربعينيات مفهوم صراع الإنسان ضد الطبيعة، باعتبار أن ذلك جزء من نظرية السيطرة الشاملة هذا إلى جانب اختفاء مصطلح الطبقة من قاموس مصطلحات النظرية النقدية[3].

كما استبدلوا بالأساس الاقتصادى «الماركسى» «البناء الثقافى البرجوازى» لكى يفسروا التحولات الراديكالية التى طرأت على النظام الرأسمالى العالمى[4]. فنجد هابيرماس - على سبيل المثال - يمنح «العوامل السياسية» التى اعتقد أنها قد أصبحت حاسمة فى إدارة شئون المجتمع الحديث - أهمية كبيرة، ومعنى ذلك أن السياسة لم تعد تعتمد اعتماداً كبيراً على الاقتصاد، وفضلاً عن ذلك أوضح هابيرماس أن مستوى المعيشة فى الدول الصناعية الغربية قد وصل حداً من الارتفاع دفع قطاعات عريضة من السكان إلى التخلى عن فكر تحرير المجتمع من الاستغلال الاقتصادى، ومعنى ذلك أن الاغتراب الاقتصادى لم يعد هدفاً للنضال

---

(1) **David, «Review Articles The Battle Over Critical Theory» The Journal of The British Sociological Association, Vol. 12, N. 12. No. 3, September, 1878, P.121.**

(٢) زولتان تار، مرجع سابق، ص، ٢٦٧-٢٢٩.

(3) **Peter Calvert, Class and Civil Society: The Limits oF Marxian Theory, By Cohen, Jean. L. American Journal of Sociology Vol. 92, N. 1, July, 1966, P. 188.**

(٤) زولتان تار، مرجع سابق، ص٢٢٩.

السياسى الذى يجب أن تمارسه البروليتاريا، ذلك أن هذا الاغتراب الاقتصادى يظل قائماً فى ظل اغتراب ثقافى أوسع نطاقاً، ومن ذلك يبدو واضحاً أن الطبقة العاملة - فى نظر هابيرماس - لا تمثل قطاعاً ثورياً طالما أن النظرية الثورية ذاتها قد فقدت من يتحمسون لها ويدافعون عنها[1].

وهنا نلمح تحولاً عن محورية نضال البروليتاريا والطبقة البروليتارية إلى نوع مخفف من النقد للنظام الرأسمالى الذى فتح صدره للبرجوازية اليهودية الهاربة من الفاشية والنازية، ومن ثم فلقد باءت بالفشل كل محاولات الماركسية عن العلاقة بين الطبقة وعلاقات الإنتاج[2].

فلقد أثر السياق الاجتماعى والانتماء الطبقى لمنظرى مدرسة فرانكفورت على مقولات نظريتهم الاجتماعية، فإنتمائهم إلى البرجوازية وعشقهم للمجتمع الرأسمالى الديمقراطى جعلهم يؤكدون دائماً على الفاعلية الهائلة للمجتمع الرأسمالى المنتصر الذى سيؤسس وحدة العالم على أساس من التكنولوجيا[3]. كما لعبت اليهودية دوراً كبيراً فى حياة بعض الأعضاء وفى عملهم، ومن أمثال «والتر بنيامين **Walter Benjamin**» و «إيريك فروم **Erich Formm**»، فلقد مثلت اليهودية ميراثاً فكرياً هاماً كان له دوراً كبيراً فى مراحل حياته وعملهم[4]. مما شكل جوهر فكرهم نحو عدد من القضايا التى يأتى على رأسها قيم العالمية والقومية.

---

(١) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقديه، ط١، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الحادى والخمسون، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٢٥٦-٢٥٧.

(2) **Calver Peter, Op. Cit., P. 188.**

(٣) زولتان تار، مرجع سابق، ص٢٦١.

(4) **Fromm Erick, Judaism and the Frankfurt School. Available online in: http://www.uta.edu/huma/illumination/kell24.htm, P. 2 of 6.**

ولا عجب أن الكثير من أعمال مدرسة فرانكفورت قد ركزت على الثقافة: فما دام أتباع هذه المدرسة لم يعدوا يرون أن المجتمع تمزق تناقضاته الاقتصادية والبنيوية، فلقد أصبحت المسألة الرئيسية هى دمج الأفراد بالمجتمع دمجاً ناجحاً، وغدت الثقافة التى تعنى السبل إلى تتبعها المجتمعات والأفراد تصور عن العالم، وهى العمر الوحيد لتحقيق هذا الاندماج. ولعل مناقشة لهذه الفكرة هى تلك التى نجدها عند ماركوزه فى مؤلفة «الإنسان ذو البعد الواحد One - Dimensional Man (١٩٦٤)، غير أن هناك أيضاً تحليل أدورنو مثلا يدعوه بصناعة الثقافة Culture Industry. فى كتابه جدل التنوير (١٩٧٢)، وأدورنو على وجه الخصوص أنتج كميه كبيرة من الأعمال فى الأدب والموسيقى والثقافة الشعبية. ويشمل التحليل كل صور الثقافة وأشكالها: تلك الموجهة للطبقات المثقفة وتلك الموجهة للطبقات غير المثقفة، أما الفكرة المركزية التى تدور حولها كتاباته فهى فكرة أصبحت مألوفة وهى: أن الكائن البشرى له قدرات وإمكانيات معينة سُلبت منه فى المجتمع الحديث. ولقد بات من المتفق عليه اعتبار أعلى أشكال الثقافة المتمثلة بالفن والأدب والموسيقى، نتاجاً لقدراتنا البشرية وفى نفس الوقت نقداً لمجتمعنا الحالى، على الرغم من أن عمل هذه الوظيفة يتغير من حقبه تاريخية إلى أخرى[1].

ويتحدث ماركوزه عن الطريقة التى تنتج بها صناعة الثقافة «حاجات زائفة» وتشبع تلك الحاجات. وفكرة الحاجات الزائفة فكرة صعبه. لأنها تعنى الشك فى صحة تقدير الاحتياجات الشخصية للمرء والادعاء بأننا أفضل من الشخص ذاته فى تقدير احتياجاته. وأنت قد تحب أغانى البيتلز ولكن يجب عليك أن تستمع إلى موسيقى شوينبيرغ. وهذه النظرة فى

(١) إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، ع٢٤٤، إبريل ١٩٩٩، ص٣٦٢.

أفضل أحوالها يمكن أن تقود إلى خلق ثقافة لجبوريه أو حتى إلى الاستعلاء. ولكن إمكانية أن يمر الإنسان بتجربة الحاجات الزائفة هى فكرة متأصلة فى النظرية النقدية، فالحاجة «الحقيقة» هى الحاجة التى تنبع من القوى المبدعة والعقلانية، التى تجعل منا كائنات بشرية أو تعبر عنها، إنها الحاجة التى سوف تمكننى إذ ما لُبيت من التحكم فى حياتى أكثر فى صلتى مع غيرى، وهى تلك الحاجة التى تعمق علاقتى بالآخرين وتثريها. ويمكن النظر إلى الحاجات الزائفة باعتبارها إفساد للحاجات الحقيقية[1].

ومن ثم فلقد اهتم رواد مدرسة فرانكفورت بدراسة الثقافة والقيم وعلاقتها بالسلطة والسياسة والأيديولوجيا، ودور السلطة فى نشر قيم وأيديولوجيا السلطة الحاكمة والطبقة الرأسمالية المهيمنة من خلال وسائل الإعلام والفن وكافة مكونات البناء الثقافى الداعم لتشيؤ القيم، والاغتراب الثقافى، وتغييب الوعى تحت وطأة وسيطرة قيم البعد الأوحد ومن ثم الحفاظ على بقاء المجتمع الرأسمالى واستمراره. ومن ثم فلقد انتهت النظرية النقدية إلى الخروج الصريح على الماركسية على الرغم من اعتناق رواد مدرسة فرانكفورت لها فى بادئ الأمر.

وكان ذلك من الأسباب الرئيسية التى أدت إلى كثير من الانتقادات التى وجهت لفكر مدرسة فرانكفورت.

وتتمثل أهم الانتقادات التى وجهت إليها فى اتجاهين رئيسيين: الأول من الذين يدعونهم بعلماء الاجتماع الوضعيين، والثانى من الماركسيين. وكان أساس النقد للفريقين واحداً، رغم أنهما استخدما مصطلحات متباينة: إن النظرية النقدية تأمل فارغ. وليس هذا من وجهة نظر علماء الاجتماع

(١) إيان كريب، مرجع سابق. ص٣٢٤

التقليديين أساس صلب فى الواقع - إذ لا يمكن اختبارها ومن ثم إثباتها أو دحضها وفقاً لمعيار مستقل، وهى غالباً مصاغة بمصطلحات غامضة عمداً لا تعبر عن أصالة فى الفكر أو صعوبة فى المسائل المتناولة، بقدر تعبيرها عن تلذذ أولئك الكتاب بمثل هذا الغموض. والكثير مما يقوله هؤلاء لا معنى له منطقياً حتى ولو تمكنا من ترجمته إلى مصطلحات مفهومة. إما الماركسيون فلا يكاد نبذهم للمدرسة يقل عن ذلك، فهم يرون أن النظرية النقدية تمثل عودة إلى الفلسفة التقليدية المثالية الألمانية، وبهذا فهى لا تستطيع أن تقدم لنا معرفة عن الواقع أو تحليلاً للبنى الاجتماعية الفعلية، ثم أن تعميماتها مجردة وتأمليه، رغم أنها قد تكون مهمة بوصفها تعبيراً عن توجهات جماعة معينة من المثقفين المحبطين، وعادة ما يؤكد هؤلاء على أن النظرية النقدية هى نظرية مرتبطة بالثقافة العالية، وقاعدتها هى الجامعة، فضلاً عن صلتها بالممارسة السياسية الفعلية معدومة.

وبرغم كل ما تعرضت له النظرية النقدية من انتقادات فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر دورها المحورى فى فكر ما بعد الحداثة، خاصة أفكار «أدورنو» الذى يعد مؤسساً لاتجاه ما بعد الحداثة. إذ يشير نقده لفكر التنوير إلى السمات التى هى موضع نقد من قبل أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة، خاصة فيما يتعلق بعلاقتها الوثيقة بمسألة الهيمنة والاقتصاد، ومفهوم الكلية أو الشمولية Totalitarian وغيرها من المفهومات كالعالمية ثم العولمة وما تتضمنه من مقولات أخرى ظهر صداها فى انتقادات الجدد الموجهة ضد الماركسية وهى الانتقادات التى تتردد ضمناً فى أعمال «فوكو» وآخرين من ممثلى اتجاه ما بعد الحداثة[1]. وهذا ما سأحاول تناوله بشئ من التفصيل فيما يلى.

---

(١) إيان كريب، مرجع سابق، ص ص ٣٣٣، ٣٣٦.

رابعاً ـ فكر ما بعد الحداثة ونظرية الثقافية:

بداية لا يمكننا الجزم بأن فكر ما بعد الحداثة، خاصة فى علم الاجتماع يمكن أن يتضمن نظرية واضحة للثقافة أو حتى نظرية واضحة عن المجتمع وتغيره وآليات هذا التغير. ولكننا نجد اهتماما ليس له نظير بالثقافة وعدة موضوعات أخرى كالأيديولوجيا، ومقولات نهاية الأيديولوجيا، والهوية العالمية والثقافة الكونية أو ثقافة العولمة، وغيرها من موضوعات شكلت صلب فكر ما بعد الحداثة، ومثلت وجهاً من أوجه العولمة، قد يصب به الحد إلى التبدل أو التغير عشرات المرات فى بضع سنين، بحيث لا يمكننا إيجاد نظرية واحدة لا تقبل النقد، والخروج عليها بنقيضها أو بنظيرها، وسوف أحاول شرح أهم القضايا «السوسيو- ثقافية» التى تمثل صلب فكر ما بعد الحداثة، وعلاقته بفكر الحداثة، وفكر النظرية النقدية. وما إذا كان الفكر السوسيولوجى هو فكر أيديولوجى أم أسير السياسة، والمصلحة، أم أنه علم يهدف لرصد المجتمع وتغيراته رصداً موضوعياً بعيداً عن المصالح والانتماءات الفكرية.

أ - المقصود بفكر ما بعد الحداثة:

من الصعوبة بمكان تحديد المقصود بمصطلح ما بعد الحداثة فما بعد الحداثة حركة فنية، لعلها أوضح ما تكون فى فن العمارة، ومع ذلك فهى آخذه فى الانتشار إلى جميع مجالات الفنون الأخرى، وتتضمن حركة ما بعد الحداثة مجموعة من التطورات فى الفلسفة الحديثة، التى انبثقت مباشرة مما أصبح يعرف بالتحول اللغوى. أما فى علم الاجتماع، فإن المصطلح يشير إلى أن العالم الاجتماعى قد شهد تحولات جذرية وأساسية. والمصطلح بهذا المعنى ليس جديداً كل الجدة إذ كثيراً ما يُشار إلى كتابات توينبى فى الخمسينيات باعتبارها أصلاً لهذا الاتجاه، فضلاً عن أن هذا الاتجاه ما صله معينة بتصور دانيال بيل **Daniel Bell** للمجتمع ما بعد الصناعى. وفى

كثير من الأحيان يوضع مصطلح «ما بعد الحداثة» جنباً إلى جنب مع مصطلح آخر هو «الحداثة». مع أن العلاقة بينهما مازالت محل أخذ ورد.

لكن ربما تكون هذه العلاقة نقطة يحسن الانطلاق منها فالحداثة ارتبطت بعصر التنوير أو قل بمشروع التنوير، وبفكرته عن العقلانية الكلية - أي البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع. وفى المقابل، تنكر ما بعد الحداثة وجود مثل تلك العقلانية الكلية أو إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التى تفكر بها عادة. ولقد أفضى هذا إلى القول بأن فكر التنوير قد اهتم بتصنيف الأشياء تصنيفا هرمياً، كتصنيفه مثلاً لما هو عقلى وغير عقلى، وما هو معرفة وما ليس بمعرفة، بل إنه قام بتصنيف جيد الأدب من رديئة وحسن الفن من قبيحة، وكثيراً ما مدَّ مفكرو ما بعد الحداثة هذا الكلام إلى نطاق أوسع، فوجدوا صلة بين إقامة التصنيفات الهرمية للمعرفة وبين إقامة التصنيفات الهرمية الاجتماعية: فعقلانية التنوير - كما يدعى هؤلاء - هى عقلانية الإنسان الأبيض، هى عقلانية الرجل، وهى مظهراً آخر من مظاهر اضطهاد المرأة والأقليات. وهكذا يكون تيار ما بعد الحداثة تيارا مرتبطاً بموقف سياسى جذرى[1].

وإذا ما حاولنا رصد مفهوم ما بعد الحداثة فى علم الاجتماع؛ فإننا نواجه بتيارات مختلفة، الاتجاه الأول يمثله «جدنز»، ويرى «جدنز» ما بعد الحداثة باعتبارها نتاجاً للحداثة ذاتها - أى أن ما بعد الحداثة هى الحداثة فى مرحلتها الأخيرة. ويرى أن الصيغة «الصحيحة» لما بعد الحداثة تقتضى القطيعة مع تلك العمليات. ولذا، فهو يرفض أغلب ما تقوله نظرية ما بعد الحداثة وبخاصة تركيزها على النسبية فى كل المجالات.

---

(١) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص ص٢٦٤ - ٢٦٥.

وفى المقابل نجد وجهة نظر سكوت لاش Scotlash «علم اجتماع ما بعد الحداثة «The Sociology of Post - Modernism 1990»، يبدى تعاطفاً كبيراً مع منظور النسبية، ويرى لاش أن حركة ما بعد الحداثة تنطوى على قلب لنمط تطور الحداثة، القائم على التمايز وزيادة فى استقلال مختلف مجالات الحياة الاجتماعية. ولقد تولدت هذه العملية نتيجة لعوامل عدة أهمها تطور طبقات جديدة وبالتحديد تطور الطبقات المتوسطة ما بعد الصناعية، وهى ذلك الجزء من الطبقة البرجوازية القائم على قاعدة ثقافية رأسمالية. إن المجال الثقافى لهذه الطبقات المتوسطة المنتجة للرموز يمر فى وقتنا الحاضر بتوسع ما بعده توسع، لدرجة أن هذا المجال أضحى يغطى على مجالات الحياة الاجتماعية ذاتها. لقد توسع المجال الثقافى إلى درجة أنه حطم الحواجز التى كانت فى السابق تحتويه ضمن حدود معلومة.

وهنا يتضح أن «لاش» بعكس «جدنز» يعتبر أن هذه العمليات تمثل تغيراً اجتماعياً حقيقياً، وليس استمراراً لمسيرته الحداثة نحو مستوى جديد، أما المنظور الثالث فهو منظور ماركسى يدمج عناصر من المنظورين السابقين، ويمثله «ديفيد هارفى»[1].

إن «هارفى» يرى فى ما بعد الحداثة تغيراً حقيقياً على مستوى من مستويات التشكل الاجتماعى، وهذا التغير هو وليد تطورات جرت على مستوى أعمق فى النسق نفسه، ويرجع «هارفى» التغيرات الاقتصادية والثقافية إلى كونها استجابة لأزمات الرأسمالية التقليدية نتيجة للتناقض القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، غير أن رأس المال المخصص.

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٨١-٢٨٤.

يلعب دوراً مهيمنا، وهو أكثر مرونة من رأس المال المخصص للصناعة فى مرحلة ما بعد الفوردية التى أصبحت مرتبطة بسياسات التحرر من القيود الاقتصادية، فضلاً عن تطبيق مستوى معين من الخصخصة. ويصف «هارفى» هذه العملية بمجملها بأنها عملية تحول إلى «التكديس المرن» وهى عملية مرتبطة بالتطور السريع فى التقنية الجديدة. ويتضمن التكديس - فيما يقول «هارفى» إنتاجاً لدفعات من الكميات الصغيرة، ومعدلاً سريعاً لتدوير رأس المال، وتسريعاً للعمل، وتغيراً متسارعاً فيما يعرض من موضوعات فى أسواق السلع الجماهيرية. وكل هذه التطورات تجعل من عالمنا تتغير فيه الأشياء بصورة سريعة وتبدو زائلة. وفى الوقت ذاته، حطمت وسائل الاتصال الحديثة الحواجز المكانية.فكانت من نتيجة هذه العملية هى التفتيت وعدم الأمان، والتطور المتقلب لسريع الزوال فى اقتصاد عالى مترابط ترابطاً شديداً يقوم على انتقال رؤوس الأموال[1].

ومن أهم القضايا التى تناولها فكر ما بعد الحداثة هى قضية الأيديولوجيا أو بالأحرى قضية نهاية الايديولوجيا.

ب - دعاوى نهاية الأيديولوجيا:

لقد ارتبطت الكثير من آراء وأفكار ما بعد الحداثة بفكرة أو دعوى نهاية الأيديولوجيا، ويمثل «هابرماس» واحداً من أهم تلك الآراء الداعية لنهاية الأيديولوجيا. ففى كتابه الهام «نظرية الفعل التواصل» يفقد تصور الإيديولوجيا مركزيته التى كانت له فى أعمال المبكرة. ويكشف «هابرماس» عن التغير الهام فى الشكل المسيطر للإيديولوجيا الشرعية فى المجتمعات المتقدمة من شكل الليبرالية إلى العقلانية التكنولوجية. وهو يؤكد على أن معنى الإيديولوجيا يجب أن يكون محدداً بالنظم الشمولية

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٨٤-٢٨٥.

فى القرن التاسع عشر، وهذا معناه أن الأيديولوجيا قد اختفت فى المجتمعات الصناعية المتقدمة المعاصرة وبشكل نهائى لحل محلها التكافؤ الوظيفى، الذى يمنع تشكيل أشكال شمولية للوعى والذى يجزئ الوعى ويفتته فى كل يوم. وفى موضع الوعى المزيف أو الزائف لدينا اليوم الوعى المفتت أو الوعى المجزأ، ومن ثم لم يعد فكر هابرماس، ولا فكر النظرية النقدية نقداً للأيديولوجيا، بقدر ما ينظر إليها على أنها تفسير لأن الوعى اليومى مفتت ومسلوب من خصوبته[1].

ولكنى أرى أن دعاوى نهاية الأيديولوجيا التى تعد سمة ملازمة لفكر ما بعد الحداثة - الذى يرى البعض أنه مرادف لفكر العولمة - هى دعاوى أيديولوجية فى حد ذاتها، فارتباط فكرة الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة بفكرة الحضارة الغربية ، وما ينطوى عليه ذلك من استبعاد للتواريخ والثقافات والحضارات الأخرى ونفيها، وهو ما يعكس عمق البعد الأيديولوجى لفكر الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة.

وإذا ما نظرنا للقضية بشئ من التعميق فأننا نجد أن الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة ليسوا إلا آلية من آليات التطور« التلقائى » للنظام الرأسمالى. وتمثل العولمة مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضارى الذى يشهده عصرنا، وهى أيضاً أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته. ويتضح ذلك من خلال مقوله نهاية التاريخ والإنسان الأخير لفوكوياما، ومن خلال دعاوى نهاية الايديولوجيا التى تمثل هى الأخرى الغطاء الأيديولوجى للعولمة.

---

(١) أنظر:

- عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجى للعولمة، أعمال الندوة التى نظمها معهد البحوث والدراسات العربية، ٢٤-٢٥ نوفمبر ١٩٩٩، بعنوان : رؤية الشباب العربى للعولمة، تحرير نيفين مسعد، ٢٠٠٠.

ويمكننا أن نرصد فى فكر «فوكوياما» أهم ممثلى فكر ما بعد الحداثة والعولمة - تقرير العولمة كأمر واقع لا محالة وليس له من مفر، إذ يؤكد على انقضاء التاريخ بقضاء الواقع. على اليوتوبيا، إذ إن نهاية التاريخ لا تعنى شيئاً فى النهاية، من منظور «فوكوياما» سوى نهاية اليوتوبيا نفسها وتكريس العولمة بوصفها أمرا واقعياً تاريخياً فعلياً خطوة خطوة.

ومن أهم القضايا المطروحة فى فكر ما بعد الحداثة وفكر العولمة، قضية الجدل الثائر حول العولمة والقومية، أو العالمية والتعددية، ويرجع الفضل فى طرح تلك القضية والإلحاح عليها إلى مفكرى النظرية النقدية كما سنرى الآن.

جـ - فكر ما بعد الحداثة وجدل العالمية والقومية والتعددية:

إذا كان الكثير من الأفكار التى مثلت جوهر ما بعد الحداثة يدين بالفضل لرواد النظرية النقدية ومحدثيها. فإن فكرة الكلية والعالمية والعولمة ترتبط أشد الارتباط بالنظرية النقدية حيث تعد قضية رفض الوطن والانتماء القومى والشوق إلى نزعة إنسانية شاملة من القضايا الأساسية فى تفكير مدرسة فرانكفورت، وهى القضية التى تعتبر انعكاساً لأوضاع الأقلية اليهودية فى مختلف المجتمعات حيث يعتبر مفهوم اليهودية فى مختلف المجتمعات سابقاً على مفهوم القومية أو الوطنية، هذا إلى جانب كون ذلك انعكاساً لمعاناة اليهود من فكرة القومية التى تدعمها الأغلبية فى مختلف المجتمعات، فلقد رفعوا شعارات النزعة الإنسانية والخلاص الإنسانى، وشعار خلق النظام العالمى على أساس من اختفاء الحدود القومية والمحلية بين الجماعات وكانت فكرة رفض النزعة القومية المرتبطة بحب الإنسانية هى الفكرة المتسلطة على هوركهايمر الشاب مثلاً[1].

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ١٣٨، ١٣٩، ٢٦٣.

كما أكد «هابيرماس» أيضاً على مقولة العالمية تلك من خلال سيادة العقلانية التى يرى أنها نتاج للاتصال غير المقيد بعلاقات السلطة، ولقد حاول رواد مدرسة فرانكفورت. من خلال تأكيدهم على مقولة العالمية تلك Universalism. وضع تصور محدد لتطور عمل الطبقة والحركات الاجتماعية الأخرى خلال القرن الحالى، ومن خلال التأكيد على تدعيم قيم الإنسانية وقيم العالمية تحدث عملية التحرير العالمى لليهود. ومن ثم لم يكن رفع شعار الإنسانية والعالمية يعبر عن نزعة إنسانية حقيقية، بقدر ما كان يخدم المصالح اليهودية ضد الأغلبية فى مختلف المجتمعات[1].

وتشكل الخلفية التاريخية والاجتماعية والأيديولوجية لرواد مدرسة فرانكفورت مجمل موقفهم من المجتمع الرأسمالى فى عصر الحداثة وما بعد الحداثة ومن ثم جاء تخليهم عن الكثير من الأفكار الماركسية التى بدءوا اعتناقها، مستبدلين بتلك المقولات سيطرة العوامل الثقافية والسياسية فى إحداث التغير الاجتماعى، وتحول صراع الطبقات إلى قبول وإذعان، بل وترحيب بطبيعة النظام الرأسمالى الحديث، وذوبان الفوارق الطبقية خلف حالة من الهوس الاستهلاكى، وأخيراً تدعيم القيم الرأسمالية والفردية والاستهلاكية وأحادية البعد الاستهلاكى فى كل المناحى الثقافية والفنية وحتى العلمية، ثم تدعيم قيم العالمية وسيطرة العقلانية والفردية وتغييب قيم القومية والمواطنة، ومن هنا بدأت دعاوى العولمة وثقافتها التى تدعو إلى تحويل الإنسان فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة وفى المجتمعات التابعة إلى إنسان استهلاكى يعيد إنتاج كل ما يُبث إليه من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة - وعلى رأسها المجتمع الأمريكى - فى حالة تذويب متعمدة لقيم

(1) Leonard Stephen, «Critical Theory in Political Practice» in American Journal of Sociology, Vol. 79, N. 4January, 1992, P. 1190.

المواطنة، وتغييب للهوية والذاتية والانتماء، مما يعمل على إيجاد شخصية هشة ذات أنساق قيميه متناقضة متهالكة لا تساعد على خلق شخصية إنجازيه إلا بالقدر الذى يجعلها تستمر فى العمل فى ترس تلك المجتمعات التابعة، والعمل على استمرارية وتذويب أى محاولة رفض لسيطرته وهيمنته على المجتمعات المحيطة

وإذا ما حاولنا رصد الفكر السوسيولوجى فى عصر العولمة أو ما بعد الحداثة، فإننا نواجه بآلاف الآراء دونما بناءات نظرية واضحة، ولكن يمكننا أن نسميها مواقف من قضية العولمة والتعددية الثقافية والقومية ذات مردود سياسى، أو بمعنى آخر هناك مواقف سياسية تشكل المواقف السوسيولوجية من العولمة رفضاً وقبولاً. ففى المعسكر الغربى - إن جاز التعبير - نجد من يدافع عن العولمة على اعتبار أنها مرحلة طبيعية من مراحل تطور الرأسمالية، والبعض يرى أنها واقع لا مفر منه و ما من سبيل إلى تغييره، وتنطلق دعاوى نهاية الأيديولوجيا كنتيجة طبيعية لسيطرة وهيمنة الرأسمالية. وعلى الجانب الآخر نجد سوسيولوجيين ينتمون لمدرسة أمريكا اللاتينية يرون فى العولمة إيديولوجيا لا يمكنها أن تخفى أو تمحى حقيقة التعددية الثقافية والقومية، بينما يرى فريق آخر أن العولمة وجه آخر من أوجه الغزو الثقافى. وهناك اتجاه آخر وليس أخير - يطالب بمناهضة العولمة أو الأمركة التى هى عملية غزو ثقافى وسياسى واقتصادى وعسكرى لابد من مواجهتها على كافة المستويات.

وأخيراً يمكن القول أن المرحلة الراهنة هى مرحلة صراع فكرى وتنظيرى وسياسى وحتى عسكرى، وهى على المستوى التنظير السوسيولوجى لم تعد أن تكون مرحلة ترقب لواقع لم تكتمل أبعاده، ومن العسير التنبؤ بما سيؤول إليه. وقد يكون فى ذلك أحد عوامل حالة

الضبابية التى تعانى منها النظرية السوسيولوجية فى عصرنا، وأزمة المنظرين تكمن فى الواقع بين الرغبة فى الموضوعية، والانتماءات الفكرية، والمصالح المجتمعية الاقتصادية والعسكرية والثقافية والسياسية، وهى قضية لم تحسم بعد.

تعقيب ـ نظرية الثقافة من الأنثروبولوجيا إلى فكر ما بعد الحداثة:

شكلت الثقافة محور اهتمام الفكر الأنثروبولوجى، خاصة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وكان للولايات المتحدة الأمريكية إسهام كبير فى تطور دراسات الثقافة والشخصية، وفى إثراء دراسات الأنماط الثقافية والتعددية الثقافية، وكان للأنثروبولوجيا دوراً كبيراً فى إثراء الفكر السوسيولوجى الكلاسيكى عن الثقافة، وصار جدل تنظيرى كبير فى الفكر السوسيولوجى امتد من فكر الرواد إلى فكر ما بعد الحداثة حول أطروحات العولمة وعولمة الثقافة بشكل أو بآخر، ولعبت الثقافة دوراً رئيسياً فى ذلك الجدل الدائر لأكثر من قرنين من الزمان.

وانقسمت الآراء حول ما إذا كانت الثقافة متغيراً مستقلاً أم متغيراً تابعاً، فسيطر على المدرسة الماركسية فكرة هيمنة البناء التحتى - الاقتصادى - على البناء الفوقى «الثقافى»، وجاءت الفيبرية منطلقة من نقدها للأساس الاقتصادى لتعطى الأولوية للبناء الثقافى والقيم الثقافية ، ويحاول بارسونز الجمع بين مقولات فيبر ونقد الأساس المادى لماركس من خلال بناء الفعل الاجتماعى، وفيه يحاول أن يرصد أنماط الفعل الاجتماعى. وتؤكد على فكرة التعديدية الثقافية.

وهنا نرصد نقطتين هامتين الأولى: أن الجدل الفكرى الثائر بين المدارس السوسيولوجية الرائدة يعنى أن الثقافة كان لها مركز الصدارة فى

فكر الرواد. والثانية: أن فكرة الثنائيات التى سادت فى الفكر الغربى من خلال فكرة متغيرات النمط، ومن خلال المقارنات المستمرة بين الثقافة والحضارة، وبين المجتمعات التقليدية والحديثة، والثقافة المادية واللامادية، والقومية والحضارة العالمية أو بالأحرى الحضارة الغربية. كل تلك المقارنات تكشف عن نظرة أيديولوجية تحاول تصنيف المجتمعات والحضارات والثقافات على أساس الأدنى والأعلى، وتعطى دوماً الأولوية والريادة والسبق الحضارى والثقافى والعلمى للمجتمعات الغربية ذلك النموذج الذى يجب دوماً أن يُحتذى. والدليل على ذلك أننا إذا ما راجعنا الفكر التنظيرى السوسيولوجى حول الثقافة للاحظنا انتشار الثنائيات، واستمراره - وإن اختلفت صور تناوله- من نظرية التحديث، إلى نظرية الفكر النقدى الأمريكى، وفى النظرية النقدية، وأخيراً فى فكر ما بعد الحداثة.

فإننا نرى أن علم الاجتماع كما بدأ أسيراً للمجتمعات القومية وأسيراً للفكر المؤسسى، فإنه كان ولازال أسيراً للصراع الحضارى ومن هنا جاء اختلاف المدرسة الفرنسية عن البريطانية عن الألمانية عن الأمريكية.

وإذا كان علم الاجتماع قد اهتم منذ الرواد وحتى الآن بقضايا الثقافة، والقومية، والعالمية انطلاقاً من الخصوصيات الاجتماعية والثقافية، والعالمية انطلاقاً من الخصوصيات الاجتماعية والثقافية بل والأيديولوجية لكل مدرسة سوسيولوجية من المدارس سابقة الذكر، وحتى المدارس السوسيولوجية النقدية المنطلقة من دول أمريكا اللاتينية، ومن دول العالم الثالث التى انطلقت من محور رصد حالة الاستعمار وتداعياته على كافة مستوياته، ثم حالة التبعية الثقافية، فإننا نرصد وقوع علم الاجتماع بكافة مدارسه بفريسة للصراع الأيديولوجى خاصة حول قضية الثقافة والحضارة والقومية.

وهنا يمكننا أن نلحظ معسكرين أو أكثر - لأننا لم نتطرق لعلم الاجتماع فى الهند أو اليابان أو الصين والذى أدعى أنه قد يكون بينه اختلافات تحتاج لدراسات ودراسات. ونستطيع أن نرصد مقولات متراشقة مثل عولمة وقومية، ثقافة عالمية وخصوصية ثقافية، ونهاية الأيديولوجيا وأيديولوجيا العولمة، وتعدد الثقافات والثقافة عابرة القومية وكلها كما هو ملحوظ تسير على نفس وتيرة فكر الثنائيات، وصراع المقولات، فباتت الأطروحات النظرية ساحات أخرى للحروب السياسية والاقتصادية والعسكرية .

ومن ثم فإننى أكاد أجزم أن رصد واقع علم الاجتماع نفسه يؤكد على فكرة التعددية الثقافية، ويؤكد استمرار الأيديولوجيا، فطالما تضاربت المصالح، فلابد من اختلاف الرؤى، ولابد أن يكون هناك من ينبرى للدفاع عن هذا أو ذاك، وإلا ما كان كل هذا الجدل الدائر حول العولمة وفكر ما بعد الحداثة، فيكف لنا أن ننكر إذاً حقيقة التعددية وندعى غلبة الثقافة الكونية، إلا إذا كان من يدعى ذلك يهدف لترسيخ تلك الفكرة. أليس ذلك أيضا من قبيل الأيديولوجيا؟!!

وسوف أفرد الفصل التالى لمناقشة الجدل الفكرى الثائر فى علم الاجتماع حول القومية والشخصية الاجتماعية، والهوية الثقافية، وتطور فكرة الشخصية القومية، والهوية الثقافية، وفكرة الثقافة العالمية، وموقفها من التعددية الثقافية والهوية الثقافية، والمرجعيات «السوسيو - ثقافية» لذلك الجدل السوسيولوجى وتطوره.

الفصل الرابع

علم الاجتماع الثقافى

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

- تمهيـــد.

أولاً - علم الاجتماع الثقافى وجدلية المجتمع والثقافة والشخصية.

ثانياً - الشخصية القومية والمتطلبات السياسية.

ثالثاً - من مفهوم الشخصية القومية إلى دحض مفهوم الهوية الثقافية.

رابعاً - الهوية العربية بين القومية والتعددية الثقافية.

خامساً - الشخصية المصرية المعاصرة ورحلة البحث عن الذات.

- تعقيـــب.

□ تمهيد:

شُغل علم الاجتماع لعقود متتالية بقضية القومية واختلف علماء الاجتماع بصدد قضية الحضارة العالمية والقومية، واهتمت الأنثروبولوجيا الثقافية ومن بعدها علم الاجتماع برصد جدلية العلاقة بين المجتمع والثقافة والشخصية، واهتمت برصد التعددية الثقافية، واختلاف الشخصيات وتعددها بتعدد الثقافات والمجتمعات.

وكان للحركات الاستعمارية دوراً كبيراً فى دفع دراسات الطابع القومى أو الروح القومية، ثم الشخصية القومية قُدماً للتعرف على الشعوب المستعمرة لتيسير التعامل معها. وانتشرت دراسات الشخصية القومية فى فترة الحرب العالمية الأولى والثانية، ولكن بعد انتهاء الحرب ظهرت اتجاهات سياسية ونظريات سوسيولوجية تطالب بضرورة البعد عن النعرات القومية، والانتماءات العرقية، وتدحض مقولة الشخصية القومية وتطالب بضرورة طرح مقولات أخرى تقضى على الاتجاهات التعصبية والعرقية كالطابع الاجتماعى، والشخصية الاجتماعية، والشخصية الأساسية، والشخصية المتوالية.

ومرت دراسات الشخصية القومية - فى علم الاجتماع عامةً وفى علم الاجتماع الثقافى خاصة - بمراحل مختلفة تأثرت فيها بطبيعة المراحل السياسية والاقتصادية، وبطبيعة الانتماءات الاجتماعية والسياسية لدارسى الشخصية القومية فى علاقتها بالمجتمع.

ومن هنا كانت فكرة هذا الفصل الذى أحاول فيه رصد تطور دراسات الشخصية القومية وعلاقتها بالمجتمع الغربى وتطوره، وعلاقتها بالانتماءات السياسية والأيديولوجية لدراسى الشخصية القومية، وسوف

أحاول البحث عما إذا كانت طبيعة تلك الدراسات جاءت نتيجة لمتطلبات واقع سياسى معين أم لا، وهل كان لها ارتباط بالحركة الاستعمارية قديما، وبطبيعة العولمة حديثاً. وهل الشخصية العربية يمكن أن نطلق عليها مصطلح الشخصية القومية؟، أم أن الشخصية العربية هى جماع لعدة شخصيات اجتماعية بينها أوجه اتفاق تخلق منها سمات عامة يمكن أن تجمع بينها فى طابع اجتماعى عام للشخصية العربية، وبينها أيضاً أوجه اختلاف نتيجة للخصوصية الثقافية لكل مجتمع عربى، تجعله يمتاز عن نظائره من المجتمعات العربية. وهل الشخصية المصرية ارتبطت فى دراستها وتطور دراستها بالدراسات العالمية؟، وهل رحلة البحث عن الذات ارتبطت بالواقع الاجتماعى السياسى؟، وهل يمكن أن نرصد سمات عامة للشخصية المصرية المعاصرة؟!.

وكل تلك التساؤلات سوف أحاول الإجابة عليها من خلال الفصل الراهن الذى سأتناول فيه بداية قضية جدلية المجتمع والثقافة والشخصية فى علم الاجتماع الثقافى، ثم انتقل لرصد مدى ارتباط دراسات الشخصية القومية بالمتطلبات السياسة، وانعكاس ذلك على تطور دراسات الشخصية القومية وصولاً إلى مناهضة الهوية الثقافية، وتدعيم مقولة الثقافة العالمية، والثقافات عابرة القومية. وانتقل لرصد طبيعة الهوية العربية بين القومية العربية والتعدية الثقافية للمجتمعات العربية.

وأخيراً أحاول رصد رحلة البحث عن الذات فى شخصية المصرية

أولاً ـ علم الاجتماع الثقافى وجدلية المجتمع والثقافة والشخصية.

اهتم علم الاجتماع الثقافى برصد وتحليل حدلية المجتمع والثقافة والشخصية، وكان لمدرسة الثقافة والشخصية تأثير كبير فى هذا المجال

خاصة فى دراساتها عن التنشئة الاجتماعية فى الولايات المتحدة خلال عقد الثلاثينيات. وألفت هذه المدرسة بين عناصر من علوم النفس، والأنثروبولوجيا، والاجتماع، ولكنها تضمنت فى الأساس تطبيقاً لمبادئ التحليل النفسى على البيانات الإثنوجرافية. أدى الاعتماد على نظرية فرويد (انظر كتاب فرويد «الحضارة ومساوئها»، ١٩٣٠)، إلى التركيز على القولبة الثقافية للشخصية، وركزت على عمليات نمو الفرد وتطوره. وتذهب نظريات الثقافة والشخصية إلى أن أنماط الشخصية تتخلق أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، ومن هنا تعول بصفة خاصة على الممارسات المتبعة فى تربية الطفل مثل: التغذية والفطام، والتدريب على عمليات الإخراج. ويبدو هذا المدخل بأجلى صوره فى كتابات الأنثروبولوجيين مثل روث بندكت، ومارجريت ميد وقد ارتبطت ميد - بصفة خاصة - بالأفكار الأساسية لهذه المدرسة التى تذهب إلى أن الثقافات المختلفة (أو المجتمعات) تنتج أنماطاً مختلفة من الشخصية، نتيجة لممارسة أساليب مختلفة من التنشئة الاجتماعية[1].

ولقد اهتم «توماس وزنانيكى» برصد العلاقة بين المجتمع وظهور أنماط معينة من الشخصية، ويشير إلى أنماط الشخصية الثلاث بأنها تتضمن: الشخصية المحافظة Philistine، والبوهيميه Bohemian والشخصية الإبداعية Creative.

أما الشخصية المحافظة فتتميز اتجاهاتها بالاستقرار على نحو قد لا يسمح بتقبل اتجاهات جديدة، فهى إذن شخصية ممتثلة. بينما تنطوى الشخصية البوهيمية على اتجاهات غير مستقرة وغير مترابطة، بحيث تجعل الفرد خاضعاً

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ١، مرجع سابق، ص ٥١٨.

لمؤثرات متنوعة. وقد تكشف الشخصيات البوهيمية عن قدرتها الفائقة على التوافق، غير أن هذا التوافق دائماً ما يكون توافقاً مؤقتا. وأخيراً تمتاز شخصية الإنسان المبدع بأنها مستقرة ومنظمة، فى الوقت الذى تستطيع فيه بالضرورة أن تحقق نمواً ملحوظاً. ويرجع ذلك إلى أن اتجاهاته تتضمن دائماً الميل نحو التغيير، الذى يتمثل فى تخطيط النشاط المنتج.

وقد أوضح توماس أن هذه الأنماط الثلاث لا تستطيع أن تستوعب كافة ضروب الشخصية الإنسانية المتنوعة. فهى نماذج مثالية (وهو مصطلح من المحتمل أن يكون قد استعاره من ماكس فيبر) ويعنى ذلك أن الأفراد قد يكشفون فى الواقع عن سمات ترتبط بهذه الأنماط بدرجات متفاوتة.

وبينما نلاحظ أن الشخصية عموماً تشكل من خلال خبرات الحياة وفى إطار التعريف الاجتماعى للموقف (الثقافة)، إلا أن الشخص المبدع قادر على التأثير فى الثقافة بواسطة الاختراع.

ويرى توماس أنه يجب تحليل المجتمع والثقافة فى ضوء وحدتهما الأساسية التى اعتبرها هى الفعل الاجتماعى. ويتكون هذا الأخير من سلوك الفرد فى الموقف الاجتماعى، الذى تحدده ظروف موضوعية والاتجاهات والقيم التى اكتسبها الفاعل خلال خبرات حياته، وأخيراً تعريفه للموقف.

كما يرى أن العلاقة بين المجتمع، والثقافة، والشخصية، تعتبر علاقة تأثير متبادل. فالشخصية تحصل من الثقافة على الجزء الأساسى من اتجاهاتها وقيمها فى إطار التنظيم الاجتماعى، ولكنها تؤثر كذلك فى الثقافة والتنظيم الاجتماعى، حيث تقوم الشخصيات المبدعة فى هذا الصدد بدور هام، وإن كان تأثيرها محدوداً بالظروف الثقافية التى تواجهها.

كما ذهب توماس إلى أنه ليس هناك عامل فريد يحدد وضع المجتمعات والثقافة أو ما يحدث لها من تغيرات. فالفروق التى نلاحظها فى السلوك والثقافة هى نتيجة لاختلاف خبرات الحياة بين الجماعات، بالإضافة إلى تباين التفسير السيكولوجى لهذه الاختلافات[1].

وذهب علماء الاجتماع بصفة عامة إلى أنه لا يمكن أن نعزل الفرد عن مجتمعه وثقافته، لأنه لا يصبح إنساناً إلا من خلال تفاعله وتواصله مع الآخرين فى الجماعة وهذا التفاعل والتواصل والتقارب والتباعد يخضع لتحريمات الثقافة وقيودها.

ويرى جرين أن الشخصية ليست مجرد القيم والسمات بل أن تعريفها يجب أن يتضمن صفة هامة بها. وهى التنظيم الدينامى الذى بدونه تصبح الشخصية عاملاً معوقاً فى النمو والانتماء إلى جماعات متعددة فى المجتمع، ويؤكد بذلك أن الإنسان يصبح شخصاً نتيجة للمؤثرات الاجتماعية التى تؤثر فى كيانه التشريحى والفسيولوجى والعصبى، ولابد له كى يصير شخصاً أن يكتسب اللغة فالشخصية لا تقتصر على ما يميز الشخص. بل تشتمل أيضاً على ما هو مشترك بين الشخص والآخرين.

ويرى سوروكن أن الأفراد هم المكونات الأساسية فى كل الأنساق الاجتماعية والثقافية. لذلك فإن شخصياتهم تؤثر من غير شك فى إطار الأنماط الثقافية والاجتماعية. كما أن سوروكن لا ينكر أهمية الوراثة البيولوجية فى الشخصية، ولكنه يذهب إلى أن الجانب الاجتماعى الثقافى من الشخصية لا يتحدد عن طريق هذه الوراثة لأنه يصب فى قوالب معينة من خلال الوسط الاجتماعى الثقافى، فيتشرب الفرد عالمه الثقافى

(١) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

الاجتماعى ويتمثله وينمو على تربته، وبناءِ عليه فالثقافة مرآه أعضائها وما يقدمون من تنظيمات اجتماعيه، بينما يعكس البناء الاجتماعى مكوناته من الأفراد وأنماطهم الثقافية.

كما يرى سوروكن أن الدراسات المتعددة التى أجريت فى ميادين علم النفس الطفل، والتحليل النفسى وعلم الجريمة تؤكد أن الجانب الأكبر من الشخصية الإنسانية يرتكز على دعائم المجتمع والثقافة، فالنمو العقلى، والذاكرة والتعميم يستحيل دون التفاعل الإنسانى، ولا يمكن أن تتراكم الخبرات والمعارف أو تتميز معايير الصواب والخطأ دون تفاعل الأجيال، أو من غير توافر الخبرة الجمعية، ولم يكن للغة أن تنبثق من غير التفاعل الاجتماعى[1].

وذهب «كاردنر» وزملاؤه إلى أن الدين والسياحة هى بمثابة الشاشات التى تعرض عليها التوجه الأساسى للشخصية فى المجتمع. ودرست «روث بندكت» الإنحرافى الاجتماعى فى مقالها «الأنثروبولوجيا والشاذ» (١٩٣٤)، ولفتت الانتباه إلى أن الشخصية التى قد تحظى بمكانة عالية فى مجتمع ما، قد تعد شخصية منحرفة فى مجتمع آخر. وذهبت بندكت إلى أن المجتمعات المختلفة لديها وسائل مختلفة للتعامل مع كافة أنواع السلوك الشاذ، وأن هذا التعامل يتغير بمرور الوقت[2].

واشتهرت «بينديكت» على وجه الخصوص باستخدامها المنهجى لمفهوم «النمط الثقافى» (Pattern of Culture) الذى سيكون عنوان أشهر كتبها الصادر عام ١٩٣٤) مع أنها لم تكن مؤلفته بالمعنى الحقيقى للكلمة.

(١) محمد يسرى إبراهيم دعبس، الثقافة والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) جودون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ١، مرجع سابق، ص ٥١٩.

لأن فكرته كانت موجودة سابقاً عند كل من «بواس وسابير» وهى ترى أن الثقافة تتميز بنموذج «Pattern» خاص بها أى بشكل معين وأسلوب ونموذج خاصين.

وبالتالى فإن كل ثقافة هى متجانسة لأنها تنسجم مع الأهداف التى تسعى إليها وهى أهداف مرتبطة بخياراتها من مجموعة الخيارات الثقافية الممكنة. ولا تسعى إلى هذه الأهداف بعلم الأفراد بل من خلالهم بفضل المؤسسات (لاسيما التربوية) التى ستشكل كل التصرفات المتفقة مع القيم المهيمنة الخاصة بها. وبالتالى فإن ما يحدد ثقافة معينة ليس حضور أو غياب سمة أو عقدة أو سمات ثقافية بحد ذاتها، بل فى توجهها الشامل فى هذا الاتجاه أو ذاك، إنه نمط فكرها وفعلها المنسجم. الثقافة ليست مجرد مراكمة سمات ثقافية، إنما هى شكل متجانس لتراكيبها كلها مع بعضها بعض. وكل ثقافة تقدم للأفراد مخططاً غير واعٍ لكل نشاطات الحياة[1].

ولقد حظيت مدرسة الثقافة والشخصية بأهمية خاصة فى زمن الحرب العالمية الثانية، حيث كانت «دراسات الشخصية القومية» تجرى آنذاك لمحاولة فهم شخصية (وبالتالى استراتيجية) دول المحور. ومن أبرز ثمار هذا الاتجاه، دراسة بندكت الكلاسيكية عن الشخصية اليابانية التى ظهرت فى كتاب تحت عنوان (زهرة الأقحوان والسيف، عام ١٩٤٦)، ودراسة مارجريت ميد عن الولايات المتحدة فى كتابها: «حافظ على بارودك جافاً» الذى صدر ١٩٤٢. وبعد عام ١٩٥٠ حدث تركيز كبير على استخدام الإحصاءات لتوضيح الارتباطات بين أساليب تنشئة الطفل، والشخصية، والثقافة، وفى فترة ما بعد الحرب العالمي الثانية،

(١) جودون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ١، مرجع سابق، ص ٤٤.

زادت الانتقادات التى تعرضت لها هذه المدرسة بسبب مبالغاتها فى التأكيد على تطابق الأنماط الشخصية فى مجتمع بعينة، وتجاهل أهمية العلاقات التى توجد بين الثقافات المختلفة، وكذلك - وهذا هو الأهم - بسبب نظرتها إلى الثقافة باعتبارها شيئاً مادياً وليست تصوراً اجتماعيا. كما تبين أيضاً صعوبة توضيح حقيقة الارتباط بين صعوبة توضيح حقيقة الارتباط بين ممارسات تربية الطفل، وسمات شخصية البالغين فيما بعد.

ومن ثم أصبحت دراسات الثقافة والشخصية أقل انتشاراً فى علم الاجتماع - بكافة مدارسه- حتى فى الولايات المتحدة نفسها، وبالتالى أصبح تأثيرها محدوداً إن لم يختف تماماً، ومرجع ذلك إلى ارتباط دراسات الثقافة والشخصية، وبخاصة دراسات الطابع الاجتماعى للشخصية أو الشخصية القومية بالواقع السياسى والاجتماعى السائد عالمياً. ومن هنا كان أهمية دراسة وتحليل طبيعة الشخصية القومية وعلاقاتها بالمتطلبات السياسية السائدة.

ثانيا ـ الشخصية القومية المتطلبات السياسية:

موضوع الشخصية القومية من الموضوعات التى أصبحت تشغل بال كثير من العلماء الاجتماعيين الذين ينتمون إلى علوم اجتماعية مختلفة. وتعنى دراسة الشخصية القومية بوجه عام «دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعاً فى أى مجتمع للتوصل إلى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات أو بدراسة مقارنه بين الشخصية القومية فى عدد من المجتمعات[1].

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق، ص ٥٠.

تطور دراسة الشخصية القومية والمتطلبات السياسية.

بادئ ذى بدء يجب أن نشير إلى أن الاهتمام بمعرفة خصائص الشعوب بدأ منذ تاريخ الإنسانية، فالإنسان يحاول دوماً تصنيف سلوك أصدقائه وأعوانه وذلك بهدف معرفة كيفية التعامل معهم كتجمعات بشرية كبيرة لها خصائصها السلوكية المميزة[1].

ويكننا تقسيم مراحل دراسة الشخصية القومية إلى ثلاث مراحل أساسية هى:

(أ) **المرحلة الأولى.**

مثلت مرحلة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، المرحلة الأولى فى دراسة الشخصية القومية، وأطلق عليها بعض الباحثين مرحلة الدراسة الوصفية الانطباعية التى تعتمد على الوصف الإنطباعى عن المجتمعات والشعوب.

«وسادت فى تلك المرحلة انطباعات بسيطة كانت سائلة فى الفكر الشعبى مثل القول بأن الفرنسيين عقلانيون للغاية وأن الأمريكيين عاطفيون وبعيدون عن الثقافة الرفعية.وعلى غرار ذلك وجدت انطباعات أخرى عن النمط الروسى **Russian** أو اليابانى **Japanes** أو الإنجليزى **Englishman**. ومن ثم يمكننا أن نعتبر تلك المرحلة مرحلة القوالب الجامدة فى التفكير **Stereo Types**[2]. حيث وضعت الشخصيات القومية فى أطر جامدة لا تخرج عنها.

(١) قدرى حفنى، دراسة فى الشخصية الإسرائيلية، القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٥، ص١٤.

(2) **William A. Havilland, Cultural Anthropology, University of Vermont, P. 117.**

ولقد ظهر مفهوم الشخصية القومية فى تلك المرحلة فى تراث الكتابات الحرة التى ذهبت إلى أن مفهوم الشخصية يشير إلى أعضاء شعب معين يتميزون بتاريخ، وآداب، وفنون، وفلسفة خاصة بهم [١].

هذا ويرى عالم الاجتماع الأمريكى «دون مارتيندال» أنه يمكن التأريخ لهذا التيار ببداية صحوة الروح القومية فى أوربا. ويقرر أن إرهاصات الاهتمام بالفروق بين القوميات ظهرت فى كتابات مونتسيكو عن طريق البيانات المتعددة التى جمعها عن القوميات والشعوب المختلفة أن يدحض الزعم الذى كان يروجه العقليون، والذى مؤداه أن الطبيعة الإنسانية واحدة فى كل مكان. فقد أثبت أن تغاير الظروف المحلية من مكان إلى مكان من شأنه أن يحدث اختلافات قليلة أو كبيرة تؤثر على ما كان يسمى بالطبيعة الإنسانية العامة[٢].

لقد كان هناك إجماع بين الباحثين على أن الحرب العالمية الثانية كانت بداية المرحلة الثانية فى دراسة الشخصية القومية، حيث كانت نقطة إنطلاق ضخمة لبحوث الشخصية القومية.

(ب) المرحلة الثانية فى دراسة الشخصية القومية:

لقد تطورت اهتمامات عدد من الأنثروبولوجين أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث اهتموا بإبراز الاختلافات القائمة بين الشخصيات القومية فى المجتمعات الغربية، كما ذهبوا إلى أن فهم الثورة العنيفة التى طبعت الدول أو الشعوب المتورطة فى هذا الصراع العلمى قد تؤدى إلى فهم أعمق للتطورات الاجتماعية والسياسية المختلفة التى ظهرت فى تلك

(1) Margaret Mead, National Character and The Science of Anthropology, in Culture And Social Character, Edited by Seymour Martin Limpest and Leol Lowenthal, The Free Press of Glencoe, Inc, U. S. A. 1961, p. 15.

(٢) السيد يس، مرجع سابق، ٥٦.

الأمم. أكثر من هذا فقد ذهبوا إلى أن التحليلات المنهجية للاختلافات القائمة فى «الشخصية القومية National Character» للمجتمعات الغربية قد تؤدى إلى زيادة المعرفة والتبصر بالفترات التى يكثر فيها الشد والتوتر والأزمات وسوء الفهم بين الشعوب المتحاربة من كلا الطرفين - أى الحلفاء والمحور- على السواء[1].

ولقد كانت تلك المرحلة بداية مرحلة تطبيق التقنيات الحديثة لحل مشكلات البحث والتدريب، «كاستخدام الأفلام فى التدريب وتحليلا الشخصية القومية، وتزايد استخدام المقابلات، وتطور النماذج التجريبية للجماعات الصغيرة» ولقد حدث نوع من التعاون بين كل هذه المجالات مما أدى إلى الارتقاء بمستوى المناهج، وأسهم فى تطور مناهج أكثر دقة لجمع وتحليل البيانات.

كما دخل مفهوم الشخصية القومية فى دائرة اهتمام الكثير من دراسات الثقافة والشخصية التى تستخدم المناهج الأنثروبولوجية والتحليلات النفسية التى تستعين بتحليلات الطب النفسى، واختبارات الاتجاهات، ودراسات الجماعات الصغيرة. ولقد أدرك السيكولوجيون صعوبة الوصول إلى مقومات الشخصية القومية من خلال الاستبيانات، كما شغل السوسيولوجيون بدراسة الاختلافات بين الثقافات الفرعية للجماعات الصغيرة[2].

(1) David. L. Sills, International Encyclopedia of the Social Sciences, The MacMillan Company& The Free Press, New York, Vol. 11 And 12, 1972, 14.

(2) Margaret Mead, National Character and the Science of Anthropology, in, Seymour Martin Lipest & Leo Lowenthal, Culture and Social Character, Op. Cit, P.P.18. 19.

ولقد تتالت الدراسات والبحوث التى دارت حول الشخصية القومية. ففى المدة بين عامى ١٩٤٢ وعام ١٩٥٣ صدرت فى الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من عشرة كتب ألفها أنثروبولوجيون وتناولت موضوع الشخصية القومية عند الأمريكيين واليابانيين والصينيين والألمان والروس[1].

ولقد تميزت الدراسات الخاصة بالطابع القومى فى الفترة ما بين ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ بكونها دراسات مقارنة ويؤكد «ديجكو» و«فريجيدو» أن البحث فى الطابع القومى ينبغى أن يكون بحثاً مقارناً. والبحث المقارن فى الطابع القومى ينبغى أن يقوم على التعاون المتبادل بين العلوم المشتركة حيث ينبغى أن يوضع فى الاعتبار الإطار والحضارة وأيضاً تاريخ البشر محل الدراسة. ولقد تميزت بحوث هذه المرحلة بالاهتمام بفكرة الفريق كذلك تميزت بتركيز الباحث أو فريق البحث على مجتمع واحد يدرسه بعمق وشمول بالقدر المستطاع هادفاً الوصول إلى صورة عامة لتكوينه السيكولوجى أو لشخصيته. كذلك كان الاهتمام فى هذه المرحلة من البحوث المقارنة ليس على مجال شخصية الجماعة الواحدة، بل لعله كان سمة شملت الكثير من دراسات العلوم الإنسانية فى هذا الوقت.

يقرر الأنثروبولوجى الأمريكى «داسون هويبل» فى دراسة هامة له عن «الشخصية القومية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا» أن الموجة التى تصاعدت مع الحرب العالمية الثانية. استمرت بعد انتهائها سنوات وأدت إلى ظهور بحوث ودراسات متعددة ومتنوعة عن الشخصية القومية قد انحسرت فى النصف الثانى من القرن العشرين، ويستدل هويبل على صدق ملاحظته بالقياس الكمى للمقالات والكتب التى تصدر فى هذا

(1) Ibid, P. 15.

الموضوع فى هذا الوقت. ويرى أنه إذا تصفحنا مثلاً المجلة المعروفة باسم «الأنثروبولوجى الأمريكى» طوال عام ١٩٦٥ فإننا لا نجد أثر لأى مقال عن أى نوع من الشخصية القومية. ومنذ عام ١٩٦٠ لم يظهر سوى كتابين كبيرين فى الموضع ألفهما أنثروبولوجيون.

ويفسر هوبيل سر انتشار هذه البحوث بالذات خلال الحرب العالمية الثانية على أساس أن هذه البحوث وضعت فى القوات العسكرية الأمريكية حتى يستطيع القادة أن يضعوا خططهم فى إخضاع بعض الشعوب على أسس علمية سليمة. (يكشف هوبيل بهذا الصدد بوضوح عن تأثير وسيطرة الأجهزة الحكومية الأمريكية على الأوضاع العلمية ذاتها فى العلوم الاجتماعية فى الولايات المتحدة الأمريكية)[1].

(جـ) المرحلة الثالثة من دراسة الشخصية القومية.

وفى عالم ما بعد الحرب، وهو عالم قوامه تكتلات القوى والمعسكرات الإيديولوجية، أعيد تقسيم البشرية ولكن بصورة ساعدت على إحياء الأمل فى تجاوز أكبر عقبة نحو سياسة وثقافة عالمية حقيقية، ألا وهى الدولة القومية. وفى عالم ما بعد الحرب كانت الدولة القومية فكرة عتيقة بالإضافة إلى النزعة القومية بكل طقوسها. ونشأت مكانها الإمبرياليتين الثقافتين الجديدتين الشيوعية السوفيتية والرأسمالية الأمريكية إلى جانب نزعة أوروبية جديدة تكافح لإفساح مكان لنفسها بينهما.

وكانت الحاجة إلى إيجاد بديل إيجابى «للثقافة القومية» سمة جوهرية للإمبرياليات الثقافية الجديدة. فإذا أمكن «إحلال» الأمة فما كان هذا

---

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق. ص ص ٧٤-٧٦.

ليحدث من خلال عملية نزع للصبغة السياسية أو «ذبول» النزعة القومية. وكان فصل القومية والقضاء عليها مع الإبقاء على الثقافة التنظيمية للأمم دون مساس معناه المخاطرة بتجدد القومية نفسها والتى كان إلغاؤها مستهدفاً. وكان هذا فى الحقيقة هو التوجه السوفيتى منذ عشرينيات القرن العشرين، كما كان نفس التوجه لدى الولايات المتحدة الأمريكية التى سعت لإيجاد ثقافة قارية من الحداثة الإندماجية تقوم على «العقيدة الأمريكية» القائمة على الحرية والرأسمالية يواجه «النزعات القومية الضيقة فى أوربا والعالم الثالث » إلى جانب الخصم الشيوعى. وكانت أمريكا أرض المهاجرين والأقليات قد تحولت فى الخمسينيات إلى نماذج «البوتقة الانصهار» ثم ثبت أن هذه الرؤية، أى الاندماج من خلال التنوع لم تكن إلا سراباً.

وإذا كانت التجربتان السوفيتية والأمريكية قد أفصحتا عن إمكانات الإمبرياليات الثقافية الجديدة فى تجاوز القومية فإن مشروع إيجاد «جماعة أوروبية» حقيقية كان ينبئ بالأسلوب الذى يمكن إيجاد ثقافة عالمية به[١].

وتقوم هذه الصيغة الجديدة للجماعة الأوروبية على المفهوم العصرى «للوحدة فى التنوع» على غرار النموذج الأمريكى، بما يوحى بإمكانية تعايش الإمبريالية الثقافية مع الهويات الثقافية النشطة. وكما أن هناك توازناً بين القوانين الاقتصادية المشتركة من بروكسل والسياسات الاجتماعية والاقتصادية المشتركة للدول الأعضاء فى الجماعة، وكما أن هناك مشاركة فى السيادة السياسية بين الدول الأعضاء والمراكز السياسية باستراسبورج وبروكسل، فهناك أيضاً فى مجال الثقافة تراث أوربى مشترك

(١) أنتونى سميث، نحو ثقافة عالمية، مايك فيزرستون، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»مرجع سابق، ص ص ١٦٤-١٦٥.

سيفرز «المواطن الأوروبى» الجديد يوازن الثقافات المتداخلة الحية لشعوب أوربا على اختلافها، ولكن بصورة تخضع هذه الشعوب «للثوابت الثقافية» للقارة فى حقبة بعد صناعية.

وتشير تحليلات ما بعد الحداثة إلى البعد عن الجماعات المحدودة والاتجاه إلى عالم الإمبريالية الثقافية القائمة على التقنيات الاقتصادية وتقنيات الدولة والاتصالات مؤسساتها. وسواء أكانت الإمبريالية إيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية فإن أساسها الثقافى تقنى ونخبوى دائماً. فهى ككل إمبريالية ثقافات دولة أو دول يتم دفعها «من أعلى» بدون أساس شعبى ودون إشارة إلى المواريث الثقافية للشعوب المدمجة فى نطاقها. مما سيؤدى فى النهاية إلى تآكل الاختلافات الثقافية وإيجاد «ثقافة عالمية». والرأى هنا لأنتونى سميث- فأنا اختلف معه حول سيادة ثقافية علمية وحسب، وإنما ذلك يعنى خلق أنواع أخرى من الثقافات القومية، أو الشخصيات القومية.

ومن الجدير بالذكر أننا نلحظ من خلال الرأى السابق لأنتونى سميث حول «الثقافية القومية» و «الثقافة العالمية» ومن خلال تحليل الكثير من الدراسات التى تناولت قضايا القومية والعالمية، فإننا نلحظ اختفاء مصطلح الشخصية القومية، والطابع القومى والروح القومية، والاستعاضة عنه بمصطلحات أخرى لا تعبر عن النزعات القومية كالطابع الاجتماعى للشخصية، أو الشخصية الاجتماعية، ثم الهوية الثقافية، ثم الثقافات القومية وأخيراً الثقافات عابرة القومية والثقافة العالمية أو ثقافة العولمة. وذلك فى رأى يعد نوعاً من أنواع تسييس العلوم - خاصة العلوم [1]

(١) أنتونى سميث، مرجع سابق، ص ص ١٦٥-١٦٨.

الإنسانية – للبعد عن النزاعات القومية التى تقف حجر عثرة فى سبيل هيمنة العولمة بسياساتها المختلفة.

ولقد لعبت النظرية النقدية دوراً أساسياً فى محاربة وتذويب مفهم الشخصية القومية، واستبدلوه بمفهومات أخرى كمفهوم الشخصية التسلطية، أو الشخصية الاجتماعية وساهم الجيل الحالى من ممثلى النظرية النقدية من أمثال هابرماس فى إرساء مفهومات الثقافة العالمية، والثقافوية، والثقافات العابرة للقومية، وإذا ما حاولنا ربط كل تلك المقولات أو المفهومات بقائليها، لأتضح إن طبيعة انتماءاتهم العرقية والفكرية والاجتماعية، كانت سبباً رئيسياً فى ذلك التحول المتعمد من دراسة الشخصية القومية إلى محاربتها وطرح مفهومات أخرى.

ثالثا ـ من مفهوم الشخصية القومية إلى دحض مفهوم الهوية الثقافية.

قبل أن نتناول تطور مفهوم الشخصية القومية بالدراسة علينا أولا أن نوضح الفرق بن مفهوم الشخصية القومية **National Character** ومفهوم الشخصية بمعنى **Personality** أو **Character**.

فمفهوم «الشخصية **Personality**» يعنى لدى غير المتخصصين معنيين أولها: أنه يصف أحد معارفه بأنه شخصية قوية أى أن لديه كفاءة تمكنه من كسب الأصدقاء والتأثير فى الناس ويتصل ذلك بالمهارة الاجتماعية والحذاق. وثانيهما: أن يصف الناس عن طريق أهم خصائصهم وأكثرها لفتاً للنظر، متمثلة فى أقوى الانطباعات التى يولدها الشخص فى الآخرين وأبرزها كأن نقول: شخصية عدوانية، شخصية مستكينة، شخصية مندفعة، وهكذا[1].

---

(١) أحمد عبد الخالق، أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ٤٤٩

أما علماء بالنفس مثلاً يرون أن كل صفة تميز الشخص عن غيره من الناس تؤلف جانباً من شخصيته وذكاؤه وقدراته الخاصة وثقافته وعاداته وتوع تفكيره وآراؤه ومعتقداته وفكرته عن نفسه من مقومات شخصيته، كذلك مزاجه ومدى ثباته الانفعالى ومستوى طموحة وما يحمله فى أعماق تفسه من مخاوف ورغبات، وما يتسم بـع مـن صفات اجتماعية وخلقية[1].

أما مفهوم «الشخصية Character» فيعنى نموذج القيم، والاتجاهات، والسلوك الذى يتميز بدوامه واتساقه النسبى وبوجوده لدى فرد معين كممثل لقيم ومعايير وأعراف جماعة محددة يتوحد معها بهذا المعنى.

ويشير مصطلح «الشخصية Character» إلى الفرد ككيان كلى، يمكن التمييز فيه بين: الكائن العضوى، والبناء النفسى، والشخص أو الإنسان الذى يلعب دوراً معيناً فى المجتمع [2].

ولقد أشار هانز جيرث Hans Gerth وس. رايت مليز C. Wright Mills فى كتاب «الشخصية والبناء الاجتماعى» (١٩٦٩) Character and Social Strucure إلى أن مفهوم «الشخصية Character» قد أخذ من لغة الأدب والمسرح، حيث كان يعبر عن الشخصية التى يتقمصها الممثل على خشبة المسرح، كما أشار إلى أن السوسيولوجيين أصبحوا ينظرون للسلوك الإنسانى فى ضوء التصور السابق عن الخصية والدور الذى يؤديه الممثل على خشبة المسرح- على أنه الدور الذى يلعبه الإنسان فى مسرح الحياة الكبير، كما أشار إلى أن أهمية الدور تكمن فى أن المجتمع - كبناء -

---

(١) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، ط٩، مكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٧٣، ص٣٧٩.

(٢) نيقولا تيماشيف، مرجع سابق، ص٤٣٤.

مكـون مـن عـدة أدوار مرتبطـة بـنظم مختلفـة. ويسـاعد مفهـوم الـدور Role على فهـم الدرجة التـى يتشـكل بهـا البنـاء الاجتمـاعى التـاريخى للمجتمع. فالإنسان كشخص يقوم بأداء أدوار محددة تؤثر كفرد، كما تؤثر أيضاً على المجتمع بوصفة بناء اجتماعى مؤلف من عدد مـن الأدوار يمثـل أجـزاءً مختلفـة فـى دائـرة التنظـيم الكلـى للمجتمـع، وتشـكل البنـاء الاجتماعى التاريخى للمجتمع. فالإنسان مخلوق تاريخى. ويمكن أن يـدرس فى ضوء الأدوار التى يقوم بها ويندمج فيهـا. وتتحـدد هـذه الأدوار عـن خلال نوعية النظم الاجتماعية التى ينتمى إليها الفرد والتى ينشأ داخلها فذاكرة الفرد وإحساسه بالزمان والمكان وإدراكه ودوافعـه وصـورته عـن ذاته ووظائفه السوسيولوجية تتشكل وتصقل بفعل مجموعة الأدوار التى يتعلمها فى مجتمعه[1].

مفهوم الشخصية القومية National Character:

إن مفهوم الشخصية القومية أو الطابع القومى National Character يعنى الشخصية المحتمل أن تطبع أساليب الحيـاة الفريـدة التـى توجـد لـدى شعب من الشعوب فى دولة معينة[2]. ويستخدم مصطلح الشخصية القومية - بوجه عام - لوصف السمات النفسية والاجتماعية والحضـارية لأمـة مـا، تلك التى تتسم بثبات نسبى، والتى يمكن عـن طريقهـا التمييـز بـين هـذه الأمة وغيرها من الأمم. غير أن هذا المعنى للشخصية القوميـة والـذى قـد يتفق عليه غالبية الباحثين، لا يعنى أن المشكلات التى يثيرها هذا المفهوم قـد حلت فبعض هذه المشكلات له طابع أكاديمى بحت مثل محاولـة تحديـد العلـم

(1) Hans Gerth& C. Wright Mills. Character and Social Structure, Routledge& Kegan Paul L. ST. D, London, 1969, P, P. 10, 11.

(2) David L. Sills, International & Encyclobedia of The Social Sciences, Op. Cit, P. 14.

الاجتماعى الذى ينتمى له هذا المفهوم وهل وهو الأنثروبولوجيا الاجتماعية أم علم النفس أم علم الاجتماع؟ وبعضها يتعلق بتعدد المفاهيم التى تشير إلى ظاهرة الشخصية القومية والحقيقية أن تعدد المفاهيم يعكس فى نفس تعدد الأطر النظرية التى ينطلق منها الباحثون[1].

وهناك ثلاثة مفاهيم أساسية حاولت إقصاء مفهوم الشخصية القومية، وهى: البناء الأساسى للشخصية، والشخصية المتوالية، والطابع الاجتماعى للشخصية وسنحاول تحديد كل مفهوم فى إيجاز.

١ - الشخصية الأساسية Basic Personality.

من أهم المفاهيم التى استخدمت فى دراسات الطابع القومى للشخصية مفهوم الشخصية الأساسية Basic Personality وارتبط هذا المفهوم باسم كاردنير وشاركه فى تطويره رالف لينتون[2]. ولقد حاول «كاردنير» أن يحدد العناصر الأساسية للشخصية لشائع أو المشتركة بين أعضاء مجتمع معين، والتى يضفى عليها الأفراد معنىً هاماً نتيجة لاشتراكهم فى ثقافة وخبرات متماثلة، من خلال المعنى الذى تتضمنه «الشخصية الأساسية Basic Personality» وينطبق هذا المفهوم على المجتمعات المحددة أو الصغيرة فقط«كجزر التروبرياند Trobriand Island» مثلاً[3].

---

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخرة، مرجع سابق، ص٥٨.

(٢) أحمد زايد المصرى المعاصر «مقاربه نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية المصرية» المركز القومى للبحوث الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩١، ص٧.

(3) Victor Barnow, Culture and Personality, The Dorsey Press, Inc, Home Wood, Illinois, 1963, P. 106.

ومفهوم «الشخصية الأساسية Basic Personality» لا يسمح بإخفاء الحقيقة القائلة بأن هناك أنماطاً مختلفة كثيرة للشخصيات فى كل مجتمع، خاصة المجتمعات ذات الكثافة السكانية المرتفعة والتى تتسم بالتعقيد والتقسيم الطبقى، كما يوجد فى كل مجتمع أفراد كثيرين ذوى شخصيات تبعد بصورة كبيرة عن النمط الأكثر شيوعاً أو عن المزاج العام فى المجتمع، فى نفس الوقت الذى قد تنتشر فيه بعض سمات الشخصيات الفردية [(١)].

وثمة مدخل من المداخل المختلفة لدراسة الثقافة والشخصية يفترض أن كل ثقافة تقدم بناءاً للشخصية الأساسية يوجد بصورة فعلية لدى لكل عضو يعيش فى ظل هذه الثقافة. وعندما تتعقد العلاقات التى تربط السكان وتتكون الدولة، فغالباً ما يطلق على الشخصية الأساسية « Basic Personality» الشخصية القومية «National Character» [(٢)].

ويذهب رالف لينتون إلى أن مفهوم الشخصية الأساسية للمجتمع يقوم على افتراض أن معايير الشخصية تختلف من مجتمع إلى أخر. وبناء عليه، فإن أعضاء أى مجتمع يشتركون فى قائمة طويلة من عناصر الشخصية. وتتراوح هذه العناصر بين أساليب السلوك البسيطة والاتجاهات العامة. وهذا هو السبب فى أن أفراد كل مجتمع يستجيبون نحو مواقف معينة بطريقة واحدة وتشكل هذه العناصر نمطاً للشخصية الأساسية. وتعمل الشخصية الأساسية بمثابة الشكل المتكامل الذى «يمد أعضاء المجتمع بقيم ومفاهيم مشتركة، وتؤدى إلى إثارة رد فعل انفعالى موحد فيهم تجاه حالات تمس قيمهم المشتركة» وتشكل عناصر الشخصية

---

(1) Marvin Harris, Cultural Anthropology, Harper & Publishers, New York, 1983, P. 244.

(2) Ibid, P. 243.

الأساسية من خلال عملية طويلة من التنشئة من خلال آخرين ينقلون إلى الطفل نماذج ثقافية معينة منذ فترة الرضاعة، أو من خلال ملاحظات الفرد وتعلمه لأنماط السلوك المميزة لمجتمعه، حيث تزوده هذه الملاحظات بنماذج يحتذى بها فى إنشاء ردوده الاعتيادية الخاصة على مختلف الحالات» وبناء عليه فإن اختلاف معايير الشخصية الأساسية من مجتمع إلى آخر، ترجع إلى اختلاف الخبرة التى يستمدها أفراد هذه المجتمعات من اتصالهم بثقافتهم[1].

٢ - الشخصية المنوالية **Model Personality**.

بنفس الطريقة ظهر مفهوم الشخصية المنوالية **Model Personality**. ويعتمد هذا المفهوم على أساس إحصائى حيث يشير إلى السمات التى تتمتع بأعلى توزيع تكرارى داخل مجتمع معين. ولذلك فإن الكشف عن الشخصية المنوالية لا يمكن أن يتم من خلال التقارير الأثنوجرافية أو الملاحظات الميدانية، وإنما لابد أن يعتمد على دراسة عينات ممثلة تطبق عليها اختبارات نفسية أو استبيانات تكشف عن مدى تكرار بعض أنماط السلوك فى هذه العينات[2].

٣ - مفهوم رؤية العالم **World View**.

ومن المفهومات التى استخدمت فى التعبير عن الطابع العام للمجتمع، مفهوم رؤية العالم **World View**. ولم يكن هذا المفهوم يستهدف دراسة الطابع القومى، ولكنه أصبح وثيق الصلة بهذه الدراسات. ولقد كانت دراسة «روبرت ردفيلد» على المجتمعات القروية وثقافات الفلاحين من أهم الإسهامات التى طورت هذا المفهوم. عرف بها أعضاء

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص٧.

(2) Marvin Harris, Op. Cit, P. 243.

مجتمع ما أنفسهم بالنسبة للآخرين. والصورة التى يكونها أعضاء مجتمع ما عن الأشخاص والأشياء التى تلعب أدواراً هامة فى حياتهم [١].

٤ ـ مفهوم الشخصية الاجتماعية Social Character:

لقد كان «أريك فروم» «Erich Fromm» أول من طور مفهوم «الشخصية الاجتماعية Social Character» حيث اهتم اهتماماً خاصاً بعلم الوراثة، وبطبيعة المراحل التطورية لنمط اللاشعورية الاجتماعية. وهكذا أتى مصطلحة ليشير إلى اللاشعور وبناء الدافعية الذى يطبع الأفراد الذين ينشأون فى بيئة واحدة أو فى بيئات متشابهة [٢].

وكان فروم «السيكولوجى الوحيد فى مدرسة فرانكفورت، وعضو فريق هوركهايمر، ومن ثم حمل على عاتقه مهمة فهم ودمج أعمال فرويد فى النظرية النقدية للمجتمع [٣].

ومن ثم فلقد طور «إريك فروم» مفهوم الشخصية الاجتماعية أو الطابع الاجتماعى للشخصية ليعبر به عن «بناء الشخصية الذى يشارك فيه غالبية أعضاء ثقافة ما، بالمقابلة بالطابع الذى يجعل من ينتمون إلى ثقافة ما يختلفون عن بعضهم البعض. ومفهوم الشخصية الاجتماعية ليس مفهوماً إستاتيكياً جامداً بالمعنى الذى يشير ببساطة إلى مجمل أنماط الشخصية التى توجد لدى غالبية المشاركين فى ثقافة ما. ومن ثم فإنَّ فهم الشخصية الاجتماعية لا يتم إلا فى ضوء وظيفتها فى المجتمع.

---

(١) أحمد زايد، مرجع سابق، ص١٠.

(2) Zevedi Barbu, Society, Culture and Personslity, «An Introduction To Social Scince», Op. Cit, 164.

(3) Erich Fromm, The Sane Society, Routledge& Kegan Paul L. t. D. London. 1956, P. 19.

ويرى فروم فى كتابه «المجتمع السوى أو العاقل» « The Sane Society» أن نشأة الشخصية الاجتماعية لا يمكن أن تفهم بالرجوع إلى عامل وحيد، ولكن بفهم التفاعل القائم بين العوامل السوسيولوجية والإيديولوجية. وحيث إن العوامل الاقتصادية تعد أقل قدرة على التغير، فإن لها تأثير بالغ ومؤكد فى هذا الصدد. وهذا لا يعنى أن الدافع أو الحافز المادى، هو الدافع الوحيد أو حتى القوة الغالبة والمحرضة فى الإنسان. فإن الدين والسياسة والأفكار الفلسفية ليست موضوعات من الدرجة الثانية. فإلى جانب كونها مغروسة فى الشخصية الاجتماعية فهى أيضاً تحدد وتدعم استمرارها[1].

ويؤكد فروم تلك المقولة فى كتابة «الإنسان بين الجوهر والمنظر» قائلا أن ثمة اعتماداً متبادلا بين الشخصية الاجتماعية للإنسان العادى من جانب، والبنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع الذى يعيش فيه من جانب آخر. وأنا أطلق تعبير «الشخصية الاجتماعية» على الاندماج بين الدائرة النفسية لفرد والبنية الاجتماعية الاقتصادية[2]. ومن ثم فإن الحديث عن البناء «السوسيو- اقتصادى» للمجتمع كمكون لشخصية الإنسان، يعد حديثاً عن قطب واحد فى العلاقة بين النظام الاجتماعى والإنسان. فيجب أن توضع فى الاعتبار طبيعة الإنسان التى تصاغ فى ضوء الوضع الاجتماعى الذى يحيا فيه. فمعرفتنا بحقيقة الإنسان وقدراته الروحية والنفسي، تساعدنا فى فهم حقيقة العملية الاجتماعية. فإذا كان الإنسان يستطيع أن يكيف نفسه مع أغلب الأوضاع الاجتماعية، فهو ليس صحيفة بيضاء تكتب عليها الثقافة نصوصها، فالحاجات الكامنة

(1) Ibid, P. 80.

(٢) إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، العدد ١٤٠، الكويت، ١٩٨٩، ص١٤١.

كالحاجة للسعادة، والتوافق والحب والحرية مغروسة فى طبيعته. وهى أيضاً عوامل دينامية فى العملية التاريخية الجارية، التى إذا أحبطت أو أصبحت عديمة الجدوى فإنها تؤدى إلى نشوء ردود أفعال نفسية، تميل على المدى الطويل إلى خلق الظروف المناسبة لتحقيق هذه الحاجات الأساسية، وكلما كانت الظروف الموضوعية للمجتمع والثقافة ثابتة، فإن الطابع الاجتماعى تكون له وظيفة تثبيتيه أساساً. أما إذا تغيرت الظروف الموضوعية بحيث لم تعد الشخصية الاجتماعية قادرة على مواجهتها مواجهة حاسمة، عندئذ تظهر فجوة تغير وظيفة الشخصية من وظيفة تدعيميه للنظام الاجتماعى إلى وظيفة تفكيكيه أو عنصر للتفكك الاجتماعى[1]. فالعلاقة بين الشخصية والاجتماعية والبنية الاجتماعية لا يمكن أن تكون ساكنة أبداً لأن طرفى هذه العلاقة صيرورتان دائمتا التغير. وأى تغيير يطرأ على أحد طرفى العلاقة يعنى تغييراً فيهما معاً[2].

ولقد صب «فروم» جُل اهتمامه على جماعة «سوسيو - اقتصادية» معينة فى مواقف تاريخية محددة، وعلى وجه التحديد «الطبقات» الدنيا - الوسطى» فى ألمانيا أثناء الحكم النازى، ولقد أكد على توضيح جانبين: بناء الأسرة الهيراركى، وطبيعة العلاقة بين الطبقات العاملة فى جانب، والطبقات «العليا - الوسطى» على الجانب الآخر. كما اهتم كذلك بتوضيح القوانين التى تحكم العلاقة بين هاتين المجموعتين[3].

---

(1) Erich Fromm, Op. Cit, P. 81.

(٢) إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، مرجع سابق، ص١٤٢.

(3) Zevedi Barbu, Society, Culture and Personality, «AN Introduction to Social Science»Basil Black Well, Oxford, 1971, P. 104.

٥ - الشخصية التسلطية Authoritarian Character:

لقد أدى اهتمام «فروم» بالنازية إلى اشتقاقه نمط فرعى آخر من أنماط «الشخصية الاجتماعية Social Character أطلق عليه مسمى «الشخصية التسلطية Authoritarian Character ولقد تركز مجمل اهتمام فروم على الجانب السياسى من تلك الظاهرة. فلقد أكد على أن بناء الدافعية للأشخاص المتسلطين محكوم بالبناء المعقلة للقوة، وبسلوكهم الذى تحكمه الاتجاهات المتضاربة نحو السلطة . وبصورة أكثر إيضاحاً نقول: إن وضع الأشخاص الذين ينتمون للطبقة «الدنيا - الوسطى» يُحبط من آمالهم فى القوة والنفوذ، وهكذا تتشكل اتجاهات قوية نحو الخضوع والإذعان للأقوى من ناحية، واتجاهات قوية نحو الاستبداد بالضعفاء من ناحية أخرى. وباختصار، فإنهم ميالون بقوة إلى ربط وتأكيد، وإن اقتضت الضرورة خلق نمط قاس وصارم للنظام الهيراكى[1].

ومن ثم يبدو أن «فروم» بل والجماعة اليهودية التى رفعت لواء الموقف النقدى لمدرسة فرانكفورت، تحاول أن تجد سبب التحيز ضدها فى الآخر، خاصة فى النازية التى ركزوا كل جهدهم فى نقدها انطلاقاً من فكرة اضطهاد السامية.

ولقد انتقلت المدرسة النقدية إلى دراسة الشخصية التسلطية أو الشخصية الفاشية دراسة مستفيضة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث قام مجموعة من العلماء الاجتماعيين فى الولايات المتحدة تحت قيادة «تيودور أدرونو» بإجراء دراسة عن الشخصية التسلطية «The Authoritarian Personality» حاولوا من خلالها التوصل إلى

---

(1) Ibid, P. 105.

العوامل الحقيقية وراء ظهور النزعة المضادة للسامية. آملين فى الوصول من وراء ذلك إلى منع تكرار حدوث ما تعرضوا له من إبادة جماعية[1]. ولقد انصب الاهتمام الرئيسى لهذه الدراسة على الفرد (الفاشستى المحتمل)، وهو الفرد الذى يتميز بأن بناءه يدفعه إلى أن يكون معرضاً بصفة خاصة للدعاية المضادة للديمقراطيات[2]. والشخصية التسلطية ذات أبعاد متعددة، من بينها الإتباع الأعمى، والإيمان الشديد بالتدرج الهرمى للسلطة، والإيمان بالمبادئ السياسية الفاشية، والانقياد، وعدم التسامح، والغموض وكذلك صور شتى من الاضطهاد والتفرقة العنصرية[3].

ولقد أكد أدرونو أن الشخصية التسلطية علاوة على ما سبق تعد شخصية لاعقلانية إذ تطغى لديها النزعات الوطنية على المثل الديمقراطية فى حين تقف بلا حراك أمام الأشكال المختلفة من اللامساواة [4]. وعلى الرغم من أن الدراسة كانت منوطه بالاهتمام «بالتسلطية» إلا أن المؤلف اهتم بالكشف عن النزعة المعادية للسامية. فلقد بدأت الدراسة ببحث عن تلك المشكلة. على الرغم مما كتبه أدورنو حيث كتب يقول «لقد جئنا لتلاحظ مشكلة» «التسلطية» كهدف أساسى لا لنحلل معاداة السامية أو التعصب ضد أى أقلية كظاهرة سوسيو – سيكولوجية فقط، ولكن لنختبر علاقة اضطهاد الأقليات بالأنماط الأيديولوجية والشخصية[5].

(1) Adam Kuper and Jessica Kuper, The Social Science Encyclopedia, London & New York, Routeldge, 1985, 54

(٢) زولتان تار، مرجع سابق، ص ، ص٢٦٧-٢٦٨.

(3) William D. Perdue, Op. Cit, P.376.

(4) Ibid, 377.

(5) Martin Jay, Jews And The Frankfurt School. In Ray Critical Sociology, Galliard (Printers) L. T. D, Britain, 1990, 140

ولقد وضح مؤلفى «الشخصية التسلطية» ما قصدوه بالأيديولوجيا المضادة للسامية قائلين: يعد التحيز أحد الأشكال الأكثر وضوحاً للأيديولوجيات الاجتماعية المضادة للديمقراطية،وفى هذا السياق تقدم النزعة المضادة للسامية نقطة بدء فعالة ومثمرة بالنسبة للدراسة النفسية الاجتماعية. وباعتبارها حركة اجتماعية، تعتبر النزعة المضادة للسامية، بوضوح من أخطر التهديدات الرئيسية للديمقراطية.

ومن ثم يلاحظ أن رواد مدرسة فرانكفورت ينظرون إلى الأيديولوجيا المتمركزة حول الذات- وهى الأيديولوجيا التى يمكن أن يُنظر إليها باعتبارها أيديولوجيا المواطنة أو الانتماء لوطن وجماعة - نظرة أدانه وذلك من وجهة نظر الجماعة اليهودية، التى تحاول السيطرة فى أى مجتمع من المجتمعات التى تعيش فى إطارها ولو على حساب افتقاد أعضاء هذه المجتمعات عواطفهم القومية. وما ضم جماعات الأقلية الأخرى إلى الجماعة اليهودية إلا نوعاً من الخداع والتضليل. بالإضافة إلى أن الجماعة اليهودية التى تشكل الآن جوهر دولة إسرائيل تؤكد دائماً على أيديولوجيا التمركز حول الذات والانتماء اليهودى. وذلك فى مواجهة الجماعات العربية الفلسطينية، باعتبارها أنها جماعة خارجية من وجهة النظر اليهودية[١].

موقف النظرية النقدية من الشخصية القومية.

لقد جاء فى مؤلف «الشخصية التسلطية» أنه لا يمكن تحقيق تعديلات فى البناء الفاشى المحتمل بواسطة الوسائل السيكولوجية فقط، حيث نجد أن هذه المهمة تشبه مهمة القضاء على العصاب، أو الانحراف أو النزعة القومية من العالم. ومن ثم فإن مدرسة فرانكفورت تساوى بين مرض العصاب والانحراف من ناحية، والنزعة القومية التى تعنى ارتباط

(١) زورلتان تار، مرجع سابق، ص٢٧٣.

الأغلبية بوطنها وانتمائها إليه نوعاً من المرض الذى يحتاج إلغاؤه إلى إعادة تربية أجيال بكاملها. وهو الأمر الذى يوضح كيف تدرك الأقلية اليهودية كل مكونات الواقع المحيط، وتفاعلاته من خلال مصالحها ومشاعرها الخاصة[1].

ومن ثم يعتبر رفض الوطن والانتماء القومى والشوق إلى نزعة إنسانية شاملة من القضايا الأساسية فى تفكير فرانكفورت. وهى القضية التى تعتبر انعكاسا لأوضاع الأقلية اليهودية فى مختلف المجتمعات، حيث يعتبر مفهوم اليهودية سابقاً على مفهوم القومية أو الوطنية، هذا إلى جانب كون ذلك انعكاساً لمعاناة اليهود من فكرة القومية التى تدعمها الأغلبية فى مختلف المجتمعات. وعلى هذا النحو يعتبر تجسيد إسرائيل كوطن قومى لليهود، واقعاً مادياً يتعارض إلى حد كبير مع أفكار النظرية النقدية التى طورتها مدرسة فرانكفورت الأمر الذى يعنى خيانة لأفكار اليهودية التى طرحتها خلال هذه الفترة[2].

يتضح أن كثير من أفكار النظرية النقدية تعكس خصوصية الموقف اليهودى، حيث عانى اليهود من مشاعر تمييز الآخرين ضد الجماعة اليهودية المحددة المعالم، ومن ثم فلقد رفعوا شعارات النزعة الإنسانية والخلاص الإنسانى، وشعار خلق النظام العالمى على أساس من اختفاء الحدود القومية والمحلية بين الجماعات. ولقد كانت فكرة رفض النزعة القومية التى ارتبطت بحب الإنسانية هى الفكرة المتسلطة على هوركهايمر الشاب مثلا[3]. كما أكدها هابيرماس أيضاً على مقولة

(١) رونلتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٨ - ٢٨١
(٢) المرجع السابق، ١٣٩.
(٣) المرجع السابق، ص ص ٢٦٣، ١٣٨

العالمية تلك من خلال سيادة العقلانية التى يرى أنها نتاج للاتصال غير المقيد بعلاقات السلطة. ولقد حاول رواد مدرسة فرانكفورت من خلال تأكيدهم على مقولة العالمية تلك «Universalism» وضع تصور محدد لتطور عمل الطبقة والحركة الاجتماعية الأخرى خلال القرن الحالى[1]. ومن خلال شعارات النزعة الإنسانية والعالمية تحدث عملية التحرير العالمى لليهود ومن ثم فرفع شعار الإنسانية والعالمية لم يكن يعبر عن نزعة إنسانية حقيقية، بقدر ما كان يخدم المصالح اليهودية ضد الأغلبية فى مختلف المجتمعات.

ومما يدعم هذا القول أن الجماعات اليهودية قد حافظت خلال مرحلة الدياسبورا «الشتات» على هويتها الذاتية. فهى من ناحية قد سعت إلى خلق منطقة اجتماعية عازلة بينها وبين الجماعات القومية الأخرى التى تشكل غالبية المجتمع الذى تعيش فيه، وهى العزلة التى استندت إلى تحيز الجماعة القومية ضد الجماعة اليهودية. أيا كانت مقتضيات التحيز فى مقابل عدم سعى الجماعة اليهودية إلى الاندماج محافظة على هويتها. يضاف إلى أن الجماعة اليهودية فى عالم يموج بالتيارات العلمانية قد حافظت على تراثها اليهودى، وظلت الديانة اليهودية هى الموجهة دائماً لسلوكياتها وممارساتها، أى أن الأيديولوجيا الدينية ظلت قوية لديها تحفظ عليها تماسكها. ويرتبط بذلك الحفاظ على اللغة اليهودية، لأن اللغة مرتبطة بأيديولوجيتها، الأمر الذى جعل الشخصية اليهودية أكثر إحساساً بذاتها حينما تتمسك بقوة بأيديولوجيتها[2].

---

(1) Stephen Leonard, Critical Theory in Political Practice, In American Journal of Sociology, Volume 79, No. 4, January, 1992, P. 1190.

(٢) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٠٠، ٢٠١

ومن هنا يتضح كيف شكلت الخلفية التاريخية والاجتماعية والأيديولوجية لرواد مدرسة فرانكفورت مجمل موقفهم من الشخصية الاجتماعية، حيث دفعهما ما تعرضوا له من اضطهاد من قبل الفاشية والنازية إلى تعميم الفاشية كسمة للرأسمالية الغربية الحديثة ككل، مما دفعهم إلى القول بأن النزعات المضادة للسامية والمتمثلة فى الفاشية هى من قبيل الحالات المرضية التى يجب القضاء عليها فى الطفولة. كما أدت ظروف المجتمع الألمانى الرأسمالى القومى النازى فى أثناء الحرب العالمية الثانية ورفعه لفكرة القومية والعنصرية وسيادة الجنس الآرى - كما سبق أن ذكرنا - إلى وقوف غالبية رواد مدرسة فرانكفورت - اليهود - فى موقف رافض تماماً لفكرة النزعة القومية، ولفكرة المواطنة والنزعة الوطنية، فهم الأقلية التى بلا وطن. ومن هنا جاءت فكرة النزعة الإنسانية وشعار النظام العالمى التى روجوا لها. والتى لا يمكن أن تخرج للنور إلا بالقضاء على الحدود القومية والمحلية بين الجماعات.

ومن ثم فلقد رفض رواد مدرسة فرانكفورت فكرة الشخصية القومية، خاصة فى انطلاقها من المدخل القومى أو المدخل الطبيعى أو العنصرى على الرغم من كونهم أول من رفع لواء العنصرية دفاعاً عن مقولة «شعب الله المختار».

ومع ذلك فإن إريك فروم العالم الاجتماعى والفرويدى المحدث وعضو مدرسة فرانكفورت الذى تعرض لنفس الظروف التاريخية والاجتماعية والفكرية التى مرت بها مدرسة فرانكفورت، لم يستطع إنكار فكرة الشخصية القومية، إنكاراً تاماً كما فعل زملاؤه فى مدرسة فرانكفورت، ولكنه رفض مقوله القومية أو النزعة القومية Nationalism واستعاض بمفهوم الشخصية الاجتماعية Social Character عن مفهوم

الشخصية القومية National Character كما أنه يعد خير معّبر عن الاتجاه الطبقى فى دراسة الشخصية القومية أو الطابع الاجتماعى للشخصية.

ومن ثم فإنهم ومع اعترافهم بفكرة اشتراك أفراد المجتمعات الغربية فى التشيؤ والاغتراب، وفى سيطرة البعد الأحادى للتفكير وفى الخضوع للشخصية التسلطية. إلا أنهم رفضوا مقولة الشخصية القومية، خاصة المفهوم القائم على تفوق جنس على آخر. « وليس بخفى أن سبب ذلك يرجع إلى موقفهم من أسطورة سيادة الجنس الآرى للألمان». وذلك راجع إلى ما واجهوه من صور الاضطهاد والتعذيب الذى لاقوها من قبل السلطة الفاشية والنازية بحكم وضعهم كيهود حتى إنهم جسدوا شخصية النازية من خلال نمط الشخصية التسلطية أو الفاشية التى اشتقوها من نمط الشخصية الاجتماعية ولعل ذلك سبب استمرار إضطهاد مصطلح الشخصية القومية إلى الآن وإصطكاك مصطلحات أخرى بديلة فى أدبيات علم الاجتماع الثقافى كالشخصية الاجتماعية، والهوية الثقافية، والثقافة السياسية، والثقافات عابرة القومية، والثقافة العالمية، وثقافة العولمة.. الخ.

وكل مصطلح من تلك المصطلحات يعبر عن مصالح «سوسيو- اقتصادية» وسياسية وتخدمها مواقف أيديولوجية لقائليها، ولكن ذلك لا ينفى الدور الهام للنظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت فى انتشار وشيوع الكثير من المصطلحات والمفهومات التى زاعت فى مرحلة ما بعد الحداثة، ومثلت صلب مقولات العولمة عن علاقة العولمة بالثقافة القومية والهوية الثقافية.

ومن ثم يتضح مما سبق أن دراسات الشخصية القومية قد نجحت فى بلورة العديد من المفاهيم ولكن ثمة خلاف حول المفهومات التى يمكن أن تستخدم فى مثل هذه الدراسات ولعل السبب فى وجود هذا الخلاف يرجع إلى اختلاف الأطر النظرية والمنهجية التى يستخدمها الباحثون، هذا فضلاً عن تشعب الاهتمامات التى تتقاطع مع حدود عملية كثيرة. ولكن مهما يكن من خلاف حول أى المفهومات يمكن استخدامه فى دراسات الشخصية القومية، إلا أن أيا من هذه المفهومات يصب فى النهاية فى المفهوم الأساسى الذى يجب هذه المفهومات جميعاً ويستوعبها، ونعنى به مفهوم الطابع القومى (أو الشخصية القومية) **National Character** ونكاد نذهب هنا إلى القول بأن مفهوم الطابع القومى هو المفهوم الأساسى، وليس ثمة خلاف كبير حوله، ولكن الباحثين يميلون عند تطوير آرائهم النظرية حول الطابع القومى أو أثناء إجرائهم لبحوثهم الميدانية حول ذات الموضوع يميلون إلى استخدامهم مفهومات خاصة يعبرون بها عن تصوراتهم النظرية وإجراءاتهم المنهجية. ومهما ابتعد الباحث عن المفهوم العام، فإن سعيه إلى اشتقاق مفهوم بديل لا يخرج به عن الإطار العام الذى يعمل فيه، ونعنى به إطار دراسة الطابع القومى للشخصية ويستخدم مفهوم الشخصية القومية أو الطابع القومى «لوصف الخصائص الثابتة للشخصية وأساليب الحياة المتميزة التى توجد لدى سكان دولة قومية معينة» وثمة اتفاق على تعريف مفهوم الطابع القومى على هذا النحو، ولكن يبقى الخلاف قائماً حول المنهج وطبيعة المتغيرات التى يتم التركيز عليها فى التحليل [1].

وإذا كان فكر ما بعد الحداثة قد عمل على دحض مقولة الهوية الثقافية وأحل محلها مقولات الثقافات العابرة للقومية، وثقافة العولمة،

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص١١

وغيرها من المقولات التى تهدف أساساً لتدعيم فكرة ثقافة العولمة أو بالأحرى ثقافة الكوكلة أو الأمركة، وتحاول أن تنفى وجود تعددية ثقافية، ومن ثم تنفى وجود الطابع القومى أ، القوميات المختلفة، والهويات الثقافية المتمايزة.

وشكلت قضية القومية والتعددية الثقافية، محور الجدل السوسيولوجى الدائر فى الغرب، وفى الشرق أيضاً حيث مثلت قضية القومية العربية صلب الفكر السوسيولوجى العربى فى الستينيات بيد أن نكسة ٦٧، كانت بمثابة نقطة تحول فى طريق التشرذم أفسحت الطريق أمام النعرات العنصرية بين المجتمعات العربية، فصار هناك جدل فكرى واسع بين فكرة القومية العربية، والشخصية العربية، والهوية العربية من جانب وبين فكرة التعددية الثقافية والخصوصية الثقافية التى تميز دول الخليج العربى، عن مصر، ودول المغرب العربى، وبلاد الشام، وصار هناك اتجاه متصاعد لتفتيت الهويات الثقافية العربي، فبلاد الشام يتصاعد فيها اتجاهات ترى ضرورة التمييز بين الهوية الثقافية للمجتمع السورى والمجتمع اللبنانى. ونرى اتجاهات أكثر تفتيتية تغالى فى التمايز الثقافى فى داخل المجتمع الواحد فتميز الهوية الثقافية للشيعة عن الموارنه فى لبنان مثلاً، وتميز بين الهوية الثقافية لعرب سيناء عن مصر، وتميز بين الوجه البحرى القبلى، وبين النوبيين وسائر الشعب المصرى على سبيل المثال.

وإنى أرى أن طابع الشخصية القومية، أو الهوية الثقافية - كما يحب البعض أن يطلق عليها - تحوى داخلها التمايز دونما فقد لأسباب توحدها وانسجامها، ومن ثم فإن الميل لتفتيت الهوية الثقافية إلى هويات متفرقة، وإلى مجتمعات صغيرة داخل جسم المجتمع الواحد إنما هى محاولة أيديولوجية تسعى لتفتيت الهويات الثقافية القومية لإفساح الطريق لهيمنة الثقافة الكونية أو عولمة الثقافة وفقاً للرؤية وللنموذج الأمريكى.

رابعاً - الهوية العربية بين القومية والتعددية الثقافية(★).

يمكن القول أن الدراسات والكتابات العلمية العربية التى عالجت موضوع الشخصية القومية العربية محدودة للغاية، ويغلب عليها الطابع التأملى، وتفتقر لشروط البحث العلمى بمعناه الدقيق.

وتنقسم دراسات الشخصية القومية العربية إلى:

١ - "دراسات تتحدث عن الشخصية العربية دونما تمييز بين شعب عربى وشعب آخر: ولعل من أبرز هذه الدراسات التى يحلو للكتاب الإسرائيليين والأمريكيين الرجوع إليها دائما لازدحامها بالصفات السلبية للعرب - كتاب سنية حمادى.

وهناك دراسات أخرى تتحدث عن الشخصية العربية - على إطلاقها وتنقسم إلى دراسات تركز على إبراز سلبيات الشخصية العربية، - وتختلف عن دراسات سنية حمادى "فى كونها مجرد

★ نظراً لأهمية كتاب د. السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الأخر، فقد رأيت الاعتماد عليه بصورة أساسية فى مناقشة قضية الهوية العربية بين القومية والتعددية الثقافية، وفى مناقشة قضية الهوية العربية بين القومية التعددية الثقافية، مع الاستعانة بعدد من المراجع التى ترصد المرحلة الراهنة من مشكلة الهوية العربية فى مواجهة العولمة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:
- جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية:الحداثة وحضور العالم الثالث.
- دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية.
- الفصل الخامس من كتاب د. فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، وهذا الفصل بعنوان: الاتصال الثقافى بين الثقافتين الجزائرية والفرنسية.
- كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة حظوظ الخصوصيات الثقافية فى بناء عولمة بديلة، سلسلة عالم الفكر، ع٣، مج٢٩، يناير - مارس ٢٠٠١.
- فيصل محمود الغرايبة، مستقبل الثقافة العربية فى عصر الاتصالات والعولمة،مجلة شئون عربية، ع١١، شتاء٢٠٠٢.

انطباعات وتعميقات جارفة ومنها كتاب «أزمة التمدن العربى» لمحمد وهبة وكتيب لمدثر عبد الرحمن الطيب بعنوان «أزمة المجتمع العربى المعاصر»، وبعد ذلك ظهرت دراسات متكاملة عن الطابع القومى للشخصية العربية لباحثين وكتاب عرب.

٢ - هناك دراسات عربية عالجت الشخصية القومية لشعب عربى بعينه، ولكنها دراسات محددة من أبرزها دراسة على الوردى عن «دراسة طبيعة المجتمع العراقى» وبحث جابر عبد الحميد عن «الشخصية العراقية» ويتميز بأنه من الدراسات الإمبيريقية الرائدة التى طبقت أساليب البحث فى علم النفس على عينة من الطلاب العراقيين. وتبع ذلك عدد من الدراسات المتفرقة نذكر منها على سبيل المثال دراسة ليفون مليكايان وجهينة سلطان، مؤشرات فى الشخصية المنوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين(*). وهى تمثل نموذج للشخصية الخليجية عامة وللشخصية القطرية خاصة، وترى أن الشباب القطرى يسعى لأن يظهر أمام الآخرين بمظهر القوة، وحفاظاً على كرامتهم وكرامته فهو لا يريد أن يمس شعوره أحد.

وهناك نموذج لدراسات الشخصية العراقية فى كتاب الدكتور الوردى دراسة فى المجتمع العراقى: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربى الأكبر فى ضوء علم الاجتماع الحديث، وهو هنا يؤكد على أن الوطن العربى له صفات عامة مشتركة بين العرب، ولكن ذلك لا ينفى أن كل قطر عربى له تاريخه الخاص من النواحى السياسية والاقتصادية والدينية وما أشبه.

★ انظر:

- ليفون ميكايان، جهينة سلطان، مؤشرات فى الشخصية المنوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين، منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة، ١٩٨٧.

ومن الدراسات التى توضح تفرد الشخصية التونسية دراسة الشخصية التونسية خصائصها ومقوماتها «للدكتور البشير بن سلامة» ويؤكد فيها على أن هناك أمة تونسية متميزة عن الأمة العربية، فهى أمة ذات ثقافية متميزة فى إطار الحضارة العربية الإسلامية، ولقد اعتمد فى تفرقته تلك على أن الحضارة يمكن أن تشمل عديداً من الثقافات.

وهذه مجرد أمثلة محدودة من الدراسات التى عينت بدراسة بعض الشخصيات الإقليمية العربية، والتى تركز جميعاً - كقاعلة إقليمية باعتبار أن هذا هو الذى يبرز عن غيرنا من الشخصيات الإقليمية من ناحية، وعن الشخصية العربية باعتبارها النسق الرئيسى من ناحية أخرى.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن هذه الدراسات والبحوث أجريت بغرض الفهم العلمى للشخصية القومية العربية بوجه عام، أو للشخصية القومية العربية فى بعض الأقطار بوجه عام، أو للشخصية القومية العربية فى بعض الأقطار العربية بوجه خاص. غير أن حرب ١٩٦٧ قد أدت إلى ظهور سيل من الدراسات العربية والغربية لدراسة الشخصية العربية كل من مدخله الخاص، وكل يحمل توجهه الأيديولوجى الذى يعبر عن حقيقة صورة الشخصية العربية فى عيون الغرب والعرب على حد سواء - وهذا ما أحاول رصده فيما يلى.

(أ) الشخصية العربية بين صورة الذات ومرآة الآخر:

ارتبطت صورة الشخصية العربية فى عيون العرب وفى عيون الغرب، بتطور علاقة المجتمعات العربية بالمجتمعات الغربية. وكلما احتدم الصراع العربى الغربى كلما ظهرت حاجة ملحة لدراسة المجتمعات الغربية للمجتمعات العربية، وحديثاً ومع تصاعد حدة الصراع العربى

الغربى تظهر الحاجة الملحة لدى العرب لفهم أنفسه، أو لنقد أنفسهم. وهذا ما سنحاول تحليله فيما يلى.

(ب) تطور الصراع العربى الغربى وصورة الشخصية العربية:

يمكن القول أن هناك منذ القرن السابع حتى الآن أربع لحظات كبرى للمواجهة، تمت بين الغرب والعرب. وفى هذه المواجهات كان كل طرف ينظر للآخر ويصوغ له صورة محددة، وكانت مكونات هذه الصورة تختل من مرحلة لأخرى وفقاً لما إذا كان كل طرف منتصراً أم مهزوماً قاهراً أم مقهوراً. وهذه المراحل الأربع هى:

١ - الغزو العربى الذى تم فى القرنين السابع والثامن:

وتمثل تلك المرحلة، مرحلة المد العربى واحتلال الأندلس والنفاذ حتى أعماق فرنسا، حيث أغرقت اللغة والحضارة العربية أوروبا. ولقد كانت معرفة العرب والأوربيين ببعضهم البعض محدودة، وكانت تلك العلاقة تتسم بالطابع العدائى حيث نظرت أوربا للعرب باعتبارهم شعباً غازياً مبشراً بدين مغاير لدينهم، ومن هنا وقفت أوربا من العرب فى هذه المرحلة موقف الدفاع عن دينها وحضارتها وجماع كيانها، ولذلك سادت صورة عدائيه عن العرب فى العالم الأوربى.

٢ - الحروب الصليبية من القرن الحادى عشر حتى القرن الثالث عشر:

اتخذت الحروب الصليبية من الصليب شعاراً لها، وخلاص الأرض المقدسة هدفاً تسعى لتحقيقه. وقد كانت هذه الحروب فى أحد جوانبها نوعاً من أنواع الأخذ بالثأر من العرب. واتسمت هذه المرحلة باعتدال صورة العربى فى أعين الأوروبيين على عكس المرحلة السابقة فقد تعرف الأوربيون على الجوانب الإيجابية فى الحضارة العربية.

ولقد استمرت «الروح الصليبية» محركاً رئيسياً للتاريخ الأوروبى لم يتوقف أثره وإن خفت حدته مع بداية القرن السابع عشر، ومع انتصار الأوربيون على الدولة العثمانية، ساد اتجاه لدى الأوربيون بالحط من شأن العرب، خاصة بعد دخول العالم العربى مرحلة التخلف الحضارى.

٣ ـ مرحلة الغزو الاستعمارى.

لقد ترك الغزو الاستعمارى للعالم بصماته على سكان العالم العربى الذين وقعوا تحت سيطرته. وتبلورت النزعة العنصرية ضد العرب فى هذه المرحلة، فلم يقنع الغرب بالاستقلال الاقتصادى للعالم العربى ولكنه عمل على استعمار الشخصية. وفى نفس الوقت عمل الغرب على ترويج صورة مزيفة عن العرب، وتتسم بالإجمال وتركز على قصور العرب وتخلفهم، كجزء من النظرة العنصرية للعرب، التى تبرر استعمارهم، سنجده من بعد على أيدى ممثلين جدد للفكر الغربى، ومن بعدهم للفكر الإسرائيلى لكى يبسط نطاقه فيشمل تزييف صورة الشخصية العربية بكل مقوماتها الأساسية.

٤ ـ مرحلة التحرر من الاستعمار:

ويظهر كل طرف من الأطراف العربية والأوروبية فى تلك المرحلة باعتباره حراً وله حقوق مماثلة للآخر تماماً، ولكن ذلك يمثل ظاهر الصورة فقط، أما الحقيقة فهى أن الغرب قد استطاع أن يبقى له رأس حربه فى المنطقة، فمثلاً فى إسرائيل المدعومة بالولايات المتحدة الأمريكية. ولقد شكل ذلك صلب السجال الفكرى الدائر فى المراحل التالية، التى صيغت خلالها صورة الشخصية العربية فى أعين الغرب، والإسرائيليين، والعرب أنفسهم.

نجحت إسرائيل والولايات المتحدة فى فرض صورة متدنية للشخصية العربية من خلال الترسانة الإعلامية التى استخدمتاها بذكاء

شديد قبيل وأثناء وعقب حرب ١٩٦٧، وحتى أن تلك الصورة وجدت سبيلها لدى الكثير من الكتاب والباحثين العرب أنفسهم.

٥ - مرحلة ما بعد نكسة ٦٧:

جاءت دراسات الشخصية القومية العربية فى التراث الإسرائيلى والغربى وحتى العربى مؤكدة على أن الهزيمة التى لقيها العرب نتيجة للضعف فى الشخصية القومية، وفى النسيج القومى، وفى الروح القومية، وكذلك فى المفاهيم الرئيسية السائدة.

ويمكن أن نميز فى التراث العلمى الغربى عن المجتمع الغربى والشخصية الغربية، بين نمطين من البحوث والدراسات.

- النمط الأول: يتسم بما يمكن أن نطلق عليه - بتعبير برجسون - بالفهم التعاطفى Sympathetic Understanding ويكشف عن توحد الباحثين مع موضوع دراستهم، فدرسوا العرب من خلال ماضيهم وحضارتهم الأصلية والمشكلات التى يعانون منها فى الوقت الراهن.

- النمط الثانى: يتمثل فى البحوث المتنوعة التى تصدر عن باحثين متحيزين ضد العرب مما يدفعهم التشوية المعتمد للوضع الراهن للمجتمع العربى والشخصية العربية.

ويمثل «جاردنر» النمط الأول من الباحثين، حيث يتبنىء منهجاً حضاريا وليس سياسياً، ويرى أن الشرق الأوسط العربى سبق وصفة بأنه «فسيفسائى Mosaic» وذلك لأنه يتضمن الوحدة والتنوع معا، هذا التنوع الذى قد يصل أحياناً للتضاد.

ويرجع «جاردنر» ذلك التنوع والتضاد إلى تعدد الأنساق الحضارية وتعدد اللغات، وتنوع الطبيعة الجغرافية لمنطقة الشرق الأوسط، مما خلق الإحساس بالتنافس والصراعات بين الجماعات المختلفة، وعمق الإحساس بالولاء للجماعات الداخلية. غير أن مصطلح «الفسيفساء» يشير إلى الاتساق والنظام إلى جانب التغاير، فشعوب الشرق الأوسط ينتمون فى غالبيتهم إلى أصل سلالى واحد (هو نمط البحر الأبيض المتوسط Mediteranean) ولهم لغة واحدة هى اللغة العربية، بالإضافة إلى تبنى نسق «دينى – أخلاقى» مشترك. وهناك دلائل تشير إلى أنه فى العقود القادمة وتحت تأثير التحدى الأجنبى فإن هذه الشعور ستتوحد مرة ثانية.

ويمثل «موروبيرجر» النمط الثانى من الدراسات الغربية عن الشخصية العربية والتى تتسم بالتحيز، فقد أشار «بيرجر» إلى أن التاريخ الاجتماعى للعرب، ونموهم الشخصى قد أنتجا مجتمعاً يسوده الإحساس بالافتقار إلى الأمن، والعداوة والشك، والمنافسة الحادة.

ولقد مثل هذا الاتجاه كتاب عرب وإسرائيليين، ومن بينهم الكاتبة الأمريكية اللبنانية الأصل «سنية حمادى» التى قدمت بكتابها «مزاج أخلاقهم» أداة ثمينة لكل الكتاب الغربيين المتحيزين ضد العرب، وكذا للكتاب الإسرائيليين لتجريح الشخصية العربية.

ومن ثم اتسمت التحليلات الغربية المتحيزة ضد العرب برسم صورة مزيفة للشخصية العربية. أن هذه المحاولات الغربية، تمثل فى الواقع المصدر الرئيسى للباحثين الإسرائيليين الذى استوحوا منه أدلتهم (العلمية) للتدليل على سلبية الشخصية العربية وإيجابية الشخصية الإسرائيلية.

إذا ما حاولنا التفرقة بين المفهوم العربى والإسرائيلى للشخصية العربية، فإننا بصدد حالة تشويه متعمد للشخصية العربية من قبل العلماء الاجتماعيين الإسرائيليين، وذلك خدمة لأهداف الصفوة الحاكمة الإسرائيليين، وذلك خدمة لأهداف الصفوة الحاكمة الإسرائيلية التى تتركز فى العدوان المستمر ضد البلاد العربية. مما أدى إلى تركيز دراساتهم على الجوانب السلبية، وطمس كل الجوانب الإيجابية فى الشخصية العربية بالإضافة إلى التزييف العلمى الصريح.

أما المفهوم العربى عن الشخصية العربية، وخصوصاً ما تضمنته التحليلات الاجتماعية والحضارية التى كتبت بعد هزيمة ١٩٦٧، فقد انطلقت من منظور نقد الذات العنيف أو بالأحرى جلد الذات مما حدا بها بعيداً عن الموضوعية فركزت على السلبيات وغضت الطرف عن الإيجابيات فى الشخصية العربية.

٦ - مرحلة ما بعد حرب أكتوبر.

لقد غيرت حرب أكتوبر من صورة الشخصية العربية فى عيون العرب، والإسرائيليين، والغرب كله. وبدأت دراسات عملية مكثفة عن الشخصية العربية، حاولت أن تكتسب طابع الموضوعية. وإن كانت الترسانة الإعلامية الغربية استمرت فى تشوية الشخصية العربية، والمجتمعات العربية والإسلامية فى الغرب وحتى فى المجتمعات العربية نفسها.

٧ - مرحلة ما بعد حرب الخليج وأزمة التعددية الثقافية.

أثارت أزمة حرب الخليج قضية القومية والتعددية، وبدأ من يومها تعاظم الفردية والتعصب للمجتمعات المحلية أو القطرية على حساب الروح القومية. ووقف المثقف العربى مواقف متباينة تراوحت بين ترديد خطاب السلطة السياسية، وبين الجرى وراء المصالح الشخصية، والأفكار

الثورية وترديد خطاب الوحدة العربية، وتحليل موضوعات الهيمنة والإمبريالية، والتدخل الأجنبى ومزاعم النظام العالمى الجديد.

ومن ثم برزت على السطح قضايا النزعات القطرية على حساب تراجع أفكار الستينيات عن القومية العربية والشخصية العربية ، والروح القومية العربية.

٨ - العولمة ومخاطرها على الهوية العربية.

لقد كان العرب ونظامهم الثمن المدفوع لجاح مسلسل المخططات الأمريكية والصهيونية. فكان على الأمة العربية أن تتلقى فى بداية تكوين هذا النظام ثلاث ضربات موجهة هى زيادة المهجرين اليهود السوفيت للتوطين فى فلسطين على حساب أصحابها الشرعيين. وإن تقبل بتقديم رأس الشعب العراقى إلى مقصلة الإمبريالية الأمريكية والأوروبية وقرن كامل من عرق أبنائه. ثم ترضى بالاحتلال الأمريكى المباشر لمنطقة الخليج والتحكم فى مصادر نفطة وتصديره ووضع التسعيرة على براميله. ولقد تصدع النظام العربى لصالح النظام الشرق أوسطى والذى تزامن مع المحاولات المحمومة للتكتلات الاقتصادية فى مختلف بلاد العالم، التى تتم كلها تحت إشراف ومشاركة تمهيداً لغرض ما أطلق عليه أخيراً «العولمة» [1].

تلك العولمة التى حاكت مؤامرة الغزو العراقى للكويت وغزت مطامع صدام حسين لتدفعه لغزو شعب الكويت، وتجعل من ذلك - فى رأىّ - ذريعة للسيطرة على الخليج العربى والثروة البترولية والشرق الأوسط ككل. تلك العولمة التى صنعت من النتاج الثقافى العربى نمطاً مشوهاً يتسم بالانقسام والتجزؤ، ويغيب فيه الحوار الموضوعى والنقد

(١) محمد على حدات، العرب والعولمة:شجون الحاضر وغموض المستقبل، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١٣٧، ١٣٨.

الذاتى، فهو لا يقبل الفكر الآخر، ولا يترك لذاته حرية البحث فى ثقافة الآخر من أجل الذات"[1].

وتلك العولمة التى فجرت الكثير من القضايا وطرحت العديد حول العولمة ومخاطرها على الهوية العربية، وأقيمت من أجلها المؤتمرات والندوات، وخطت من أجلها مئات الكتب والمقالات والأبحاث.

وتتباين الأفكار بين العولمة والهوية الثقافية، والعولمة وتجديد الخطاب الثقافى، وصراع الحضارات وحوار الثقافات والعولمة وهاجس الهوية. وتتباين مواقف الباحثين بين التبرير والتقييم لمواجهة الكيان القديم الجديد المسمى بالعولمة.

وإذا كان هذا هو حال دراسات الشخصية العربية وتطورها فى ظل واقع «سوسيو - تاريخى» قوامه الصراع الحضارى وآلته البحث العلمى الموجه، تحيزاً أو دفاعاً. فما هو الحال بالنسبة للشخصية المصرية، وهل من أوجه اتفاق بين الشخصية المصرية والكيان العربى الأكبر، وهل هناك من خصوصية للشخصية المصرية، وهل هى مستمرة عبر الزمان أم أنها استمرارية المتغير الذى يجمع بين التغيير والاستقرار، وهل الشخصية المصرية أو الهوية المصرية قادرة على مواجهة العولمة؟! كل تلك التساؤلات سوف أحاول مناقشتها من خلال ثلاثة محاور أساسية:

- أولها: رصد وتحليل دراسات الشخصية المصرية.
- وثانيها: مناقشة قضية الاستمرارية والتغير فى الشخصية المصرية .
- وثالثها: رصد أهم الدراسات المعاصرة للشخصية المصرية، ومناقشة مدى قدرة الشخصية المصرية على التعامل مع العولمة سلباً وإيجاباً.

---

(١) أحمد مجدى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧، العولمة والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٦١.

خامساً ـ الشخصية المصرية المعاصرة ورحلة البحث عن الذات:

تأثر الباحثون المصريون والعرب بكثير من المفهومات والنظريات التى بلورها الباحثون الغربيون فى دراسات الشخصية القومية. ونحاول هنا أن نعرض لبعض الدراسات التى تمثل التراث المحلى للشخصية القومية مع التركيز على عدد من النقاط الأساسية:

١ - تطور البحث فى دراسة الشخصية المصرية وفقاً لظهورها تاريخياً.

٢ - محاولة إبراز المداخل المختلفة لتلك الدراسات والاتجاهات الفكرية التى اتخذتها.

٣ - إبراز أهم السمات التى ركز عليها الدارسون سواء كانوا من المصريين أو الأجانب.

٤ - إبراز قضية الاستمرارية والتغير فى الشخصية المصرية وموقف كل دراسة منها.

وحيث إن ما كتب عن الشخصية المصرية من كتابات ودراسات يمثل تراث كبير للدرجة التى تجعلنا لا نستطيع تناول كل ما كتب فى هذا الصدد. فأننا سوف نقتصر فى عرضنا على أهم الدراسات التى تناولت الشخصية المصرية(★).

★ سوف نشير فيما يلى إلى أهم ما كتب فى مجال الشخصية القومية المصرية:

- أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى، ط١، دار القراءة لجميع، دبى، الإمارات العربية المتحدة١٩٩٢.
- أحمد زايد، المصرى المعاصر، مقاربة نظرية وامبيريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩١.
- أحمد أبو زيد، الثقافة والشخصية فى عدد «دراسات فى الشخصية»، فى مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الثانى، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٢.

- أ. ب. كلوت بك، لمحة عامة إلى مصر، ترجمة محمد مسعود، ط٢، دار الموقف العربى، القاهرة، ١٩٨٢.
- السيد حافظ الأسود، الصبر فى التراث الشعبى المصرى «دراسة أنثروبولوجية»، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠.
- أنور عبد الملك، نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.
- توفيق الحكيم، مصريين عهدين، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٨.
- جابر عبد الحميد جابر، الشخصية المصرية والشخصية العراقية «دراسة مقارنة»، فى المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد الخامس، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٦٨.
- حافظ عثمان، فى بعث الأمة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
- حامد عمار، فى بناء البشر «دراسات فى التغير الحضارى والفكر التربوى»، مركز تنمية المجتمع فى العالم العربى، سرس الليان، ١٩٦٤.
- حامد عمار، التنشئة الاجتماعية فى قرية مصرية (سلوا)، ترجمة غريب سيد أحمد وآخرون، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ١٩٨٧.
- حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر «١٩٥٢-١٩٨١»، جـ١ الدين والثقافة الوطنية، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٧.
- حسين فوزى، سندباد مصرى، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٠.
- حسين مؤنس، مصر ورسالتها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.
- رأفت عبد الحميد، ملامح الشخصية المصرية فى العصر المسيحى، روز اليوسف، القاهرة، يناير ١٩٧٤.
- رفعت سيد أحمد، وصف مصر بالعبرى «تفاصيل الاختراق الإسرائيلى للعقل المصرى، سينا للنشر، القاهرة، ط١، يناير ١٩٨٩.
- السيد نصر الدين السيد، القومية المصرية، كتاب اليوم، مؤسسة أخبار اليوم، العدد ٣٢٦، ١٩٩١.
- سمير نعيم أحمد، أهل مصر «دراسة فى عبقرية البقاء والاستمرار»، جـ١، ط١، ١٩٩٣.
- سمير أحمد، أنساق القيم الاجتماعية: ملامحها وظروف تشكلها وتغيرها فى مصر، فى مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد الثانى، السنة العاشرة، يونيو ١٩٨٢.
- سيد عويس، الازدواجية فى التراث الدينى المصرى «دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية»، دار الموقف العربى، القاهرة، ١٩٨٥.

(أ) دراسات الشخصية المصرية.

إذا كانت دراسات الطابع القومى للشخصية قد نشأت بفعل عوامل سياسية فى المحل الأول حيث أدت ظروف الحرب العالمية الثانية إلى «ضرورة أن يفهم الأمريكيون اليابانيين بغرض السيطرة على الحرب» والوصول إلى

- سيد عويس، الخلود فى حياة المصريين الهيئة المصرية «قراءة لتاريخ مصر»، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.
- طه حسن، مستقبل الثقافة فى مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، جـ١، ١٩٩٣.
- صبحى وحيدة، فى أصول المسألة المصرية، مكتبة مدبولى، القاهرة، (د ت).
- عاطف وصفى، الثقافة والشخصية «الشخصية المصرية ومحدداتها الثقافية»، دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٧٥.
- عباس محمود العقاد، سعد زغلول «كتاب الهلال» سلسلة شهرية تصدرها دار الهلال، العدد٤٥٢، أغسطس ١٩٨٠.
- عبد الحميد الكاتب، قراءات ودراسات عن مصر والمصريين، كتاب اليوم، يصدر عن أخبار اليوم، العدد١٨٠، فبراير ١٩٨١.
- عصام الدين حواس، استراتيجية بناء الإنسان المصرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠
- لويس كامل مليكة، قراءات فى علم النفس الاجتماعى فى الوطن العربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد الخامس، ١٩٩٠.
- محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، المركز العربى للصحافة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠.
- محمد شفيق غربال، تكوين مصر عبر العصور، سلسلة تاريخ المصريين(٤٢)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.
- محمد حسين شمس الدين، بناء الإنسان المصرى «من واقع تاريخه، أصالته قيمه»، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٧٨.
- مصطفى نبيل كان ياما كان، النهضة ولغز «الشخصية المصرية»! ، فى مجلة الهلال، دارة الهلال، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٠.
- ميلاد حنا، الأعمدة السبعة للشخصية المصرية، دار الهلال، القاهرة، ط٣، ١٩٩٣.
- نادية حسن سالم، الشخصية القومية المصرية من واقع تحليل المضمون الأمثال الشعبية، فى المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد١٨، سبتمبر ١٩٨٨.

سلم دائم فإن دراسات الطابع القومى للشخصية المصرية قد نشأت فى فترة سابقة على ذلك بكثير ولنفس العوامل السياسية أيضاً، حيث اهتم الرحالة والمستشرقون بدراسة الشخصية المصرية ليسهل احتلالها وإحكام قبضة المستعمر على مصر وشعبها.

فنجد هيردوت يتحدث عنها فيما قبل الميلاد، يصف أرضها ونهرها، ويتحدث عمن أشتهر من الفراعنة، ويصف عادات المصريين وعقائدهم الدينية وأعيادهم وطقوسهم المتصلة بالموت خاصة، وما يرتبط بها من معتقدات حول خلود الروح. وتحوى كتب المؤرخين الذين عاشوا فى مصر وكتبوا عنها فى العصور المختلفة أوصافاً كثيرة لعادات المصريين وأسواقهم وطقوسهم، ونشير فى هذا الصدد إلى أعمال ابن اياس والمقريزى، والجبرتى وعلى مبارك فالبرغم من أن أعمال هؤلاء قد كتبت بغرض التأريخ أو وصف الأحداث أو حتى بغرض الإرشاد الدينى إلا أنها تحوى الكثير عن عادات المصريين وتراثهم وأساليب حياتهم. ولا يتسع المقام هنا للحديث عن هذه الأعمال، ولننتقل بسرعة إلى تاريخ مصر الحديث حيث شهدت بداية هذا التاريخ عملاً هاماً يحوى الكثير عن مصر والمصريين. ذلك هو كتاب «وصف مصر» الذى ألفه علماء الحملة الفرنسية.ويقع هذا الكتاب فى عدة مجلدات، خصص أحدها لوصف عادات المصريين ومعتقداتهم وهذه الدراسة، وإن كانت غير متعمقة وانطباعية إلا أنها تحوى أوصافاً للمصريين ظلت عالقة فى أذهان الباحثين حتى يومنا هذا، وهى فى معظمها أوصاف يتضح فيها بجلاء المقابلة بين صفات المجتمع الشرقى العربى والمجتمع الغربى. فالمصريون متدينون، يتمسكون بالتراث، خاملون، ذوو ملامح جامدة، يتسمون بالبلادة والكسل والتحمل واحترام كبار السن، ويقدسون الأولياء والموتى[1].

---

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٣ - ١٤.

ومن ثم أكدت تلك الدراسة على ثبات وجود الشخصية المصرية وخرجت بنتائج إنطباعية، عممتها على كل فئات الشعب المصرى وطبقاته دون مراعاة للاختلافات الموجودة بينهما، ودون مراعاة لعنصر الزمن والتاريخ، فوضعت سمات الشخصية المصرية فى قوالب جامدة لا تتغير.

ولقد ظهرت بعد ذلك - خاصة فى فترة الاحتلال الإنجليزى - دراستان هامتان. الأولى ألفهما أحد الآباء المسيحيين، ونشرت عام ١٩٨٣، وهى دراسة الأب هنرى عيروط عن الفلاحين. والدراسة انطباعية فى المحل الأول وهى تحوى بين دفتيها معظم الصفات: القدرية والكسل واللامبالاة وعدم القدرة على تحمل المسئولية ، والاعتقاد فى الخرافات، وعدم القدرة على التفكير العلمى السليم. أما الدراسة الثانية فهى دراسة المستشرق الإنجليزى وليم لين والتى ترجمت إلى اللغة العربية بعنوان «المصريون المحدثون: شمائلهم وعاداتهم » وتعد الدراسة أهم وأعمق من دراسة عيروط ولم تمل إلى إصدار أحكام عامة عن المصريين، بل أكتفت بعرض جانب من عادات وتقاليد سكان مدينة القاهرة على وجع الخصوص.

وهكذا جاءت إرهاصات التفكير حول شخصية الشعب المصرى من خلال الأجانب الذين اتسمت آراؤهم بأنها ذاتية وشخصية نابعة أساساً من موقف استشراقى، يتم من خلاله دراسة المجتمعات الشرقية فى ضوء النموذج المتمثل فى المجتمعات الغربية، هذا فضلاً على أن معظم الأوصاف التى وصف بها المصريون، تعتبر صفات سلبية عمد المستعمرون إلى نشرها والترويج لها لكى يجدوا من خلالها مبرراً لاستعمارهم. ولعل تأثر الدارسين المصريين بهذه الآراء الانطباعية عن الإنسان المصرى أكبر دليل على نجاح أهداف المستعمرين [١].

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٤.

ومع ذلك تميزت فترة الاحتلال الإنجليزى بظهور مفكرين مصريين من أمثال عبد الله النديم، ومحمد عبده، والدكتور / هيكل، والدكتور/ طه حسين، وعباس محمود العقاد، وتوفيق الحكيم، حاولوا تناول قضية الشخصية المصرية فى كتاباتهم تحت مسميات مختلفة كالروح المصرية، والعقل المصرى، ورغم انتشار روح القومية فى كتاب محمد عبده وعبد الله النديم، إلا أن الظروف السياسية التى أدت إلى مطالبة المصريين بالاستقلال وإلى مماطلة المستعمر فى منح هذا الحق، دعى المستعمر إلى أن يوجه إلى المفكرين المصرين وزعماء مصر سؤالا هاماً وهو هل مصر دولة لها شخصية أم أنها جزء من السلطة العثمانية ؟! ، وهل مصر لها هوية؟! وقام مثقفى مصر من أمثال توفيق الحكيم وعباس محمود العقاد وطه حسين للرد على ذلك فى كتاباتهم.

ونجد مثالاً لذلك كتاب توفيق الحكيم «صورة مصر بين عهدين» تناول فيه فصل بعنوان «رحلة حول الشخصية المصرية» دافع فيه دفاعاً عن الشخصية المصرية أو شخصية مصر وروح مصر. وحاول من خلال الغوص فى الأدب والتاريخ والأحياء الشعبية المصرية، البحث عن روح مصر وشخصيتها، مؤكداً دوماً أن مصر لها شخصية خاصة يعرفها الشعب المصرى. ولكنه كان دائم المقارنة بينها وبين الحضارة الغربية متمنياً دوماً وصول مصر إلى مستوى التقدم الأوروبى، ومستشهداً بسنوات المجد والحضارة التى طالما عاشتها مصر.

وكذلك كان لكتاب عباس محمود العقاد «سعد زغلول... سيرة وتحية» أهمية كبيرة فى محاولة إبراز الشخصية المصرية من خلال سعد زغلول، كما أنه يستمد أهميته أيضاً من الفصلين الأولين للكتاب، حين يتحدث المؤلف عن طبيعة الأمة المصرية فى أوهام الآخرين، وعن هذه الطبيعة فى حقيقتها.

ولقد حاول من خلال الفصل الأول ضحد الافتراءات والأوهام التى طالما روجت لها شعوب افترت على المصريين فى العصور القديمة وعلى افتراءات المستعمرين، التى ثبتت فى عقول الناس، وفى عقول المصريين، وأصبحت كالحقائق المقررة.

والطبيعة المصرية - عند العقاد - تبدو طبيعة استاتيكية جامدة، لا تتعرض لعوامل النمو، إن لم يكن التغير، فهى واحدة منذ القدم. وتفسير ذلك يرجع من ناحية إلى ظروف المرحلة التى عاشها العقاد - كابن لثورة ١٩١٩- وظروف المرحلة التى ظهر فيها الكتاب - انحسار المد الوطنى ويأس الكثيرين من إمكانية التغيير - إلا أن هذه المحاولة تكتسب أهميتها فى كونها محاولة عقلانية لا وجدانية فى تفسير الشخصية المصرية [١].

أما كتاب د. طه حسين مستقبل الثقافة فى مصر «فقد كثر فيه الحديث عن الشخصية المصرية تحت ما أسماه د. طه حسن العقل المصرى»، ولقد أنبرى د. طه حسين فى الدفاع عن العقل المصرى وعراقته وأصالته الضاربة فى قلب التاريخ، محاولاً دوماً التأكيد بأن العقل المصرى لا يقل أبداً عن العقل الأوروبى، محاولاً دائماً إزالة الوهم القائل بأن العقل المصرى أدنى وأقل تطوراً ورقياً من العقل الأوروبى. فنجلة يقول «إن الواجب الوطنى الصحيح بعد أن حققنا الاستقلال وأقررنا الديمقراطية فى مصر إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد، لنمحو من قلوب المصريين أفراداً وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذى يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربى، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية» [٢].

(١) عباس محمود العقاد، سعد زغلول، دار الهلال، العدد٤٥٢، أغسطس ١٩٨٨، ص٥.
(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة فى مصر، جـ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص٣٨.

ولقد أكد د. طه حسين أن الشخصية المصرية ثابتة مستمرة ولا يمكن أن تُمحى فنجده يقول: «أفتستطيع الآن أمه مهما تكن أن تمحوا الشخصية المصرية أو تعرضها للخطر»؟ ونجده يؤكد أن انفتاح مصر على الثقافة الأوروبية وأخذها بأسباب الحضارة لن يفنيها، لأن لها شخصيتان ودينها الذى يحفظها من الذوبان فى حضارة الإنجليز. فنجده يؤكد على ذلك قائلاً، «كلا ليس الشخصية المصرية خطر من الحضارة الحديثة»[1].

ومن ثم نجد أن تلك المرحلة من كتابات الشخصية المصرية، امتازت بأنها كانت تمثل دفاع مثقفى مصر عن هويتها وشخصيتها ضد الهجمة الشرسة للمستعمر الذى حاول تارة أن يؤكد أوهاماً عن سلبيتها وخضوعها واستسلامها المستمر، وتارة أخرى يؤكد ضعفها ودونيتها بالمقارنة بعقلية الأوروبى المتطورة. ومن ثم نجد أن تلك الكتابات لم ترق بعد إلى درجة الدراسات العلمية المتخصصة، القائمة على منهج علمى وبيانات امبيريقية واضحة ولكن هذا لا يقلل أبداً من شأنها كدراسات رائدة سبقت فى ذلك الوقت الدراسات العلمية المتخصصة فى مجال دراسات الشخصية القومية فى الغرب». كما ركزت تلك الدراسات على فكرة ثبات الشخصية المصرية وعلى مناحى قوتها عبر العصور، وعذرها فى ذلك أنها جاءت كدفاع عن هجوم الأفكار التى كان يروجها المستعمر فى دراساته وكتاباته الرحالة والمستشرقين عن مصر فى ذلك الوقت، ومن ثم نظرت دراسات تلك المرحلة إلى الشخصية القومية على أنها سمات وخصائص نفسية معينة تميز المواطن فى شعب معين. «وهذا التعريف النفسى البسيط يعكس المفهوم الشائع العامى والساذج عن الشخصية القومية».

(١) طه حسين، مرجع سابق، ص ٥٤.

ومن ثم بدأ بعض المصريين فى الاهتمام بدراسة الشخصية القومية المصرية دراسة علمية، بتأثير من التراث العالمى الذى أدخل المفهوم إلى دائرة الضوء فى أثناء الحرب العالمية الثانية. ولكن دخول المفهوم إلى دائرة الاهتمام فى مصر قد تأثر ولا شك بعوامل سياسية محلية. فبداية دخول المفهوم تأثر بالنهضة المصرية فى السيتينات حيث كان الدافع وراء الاهتمام بشخصية مصر دافعاً تنموياً. وكانت الدراسات التى ظهرت فى هذه الفترة أقل بكثير من سيل الدراسات الذى بدأ فى الظهور بعد عام ١٩٦٧. وكان الدافع وراء الدراسات بعد عام ١٩٦٧ هو محاولة الدفاع – بشكل مباشر – عن مصر بعد الهزيمة أو محاولة إيجاد للهزيمة التى لحقت بالعرب عام ١٩٦٧.

وكانت دراسات حامد عمار من أول الدراسات التى خدمت دراسات الشخصية بطريق مباشر أو غير مباشر. فدراسته عن «التنشئة الاجتماعية فى قرية سلوا» من أهم الدراسات التى يعتمد عليها الباحثون الأجانب فى الحديث عن مصر، وعن ريفها على وجه الخصوص. وبالرغم من أن الدراسة تركز على التنشئة الاجتماعية، إلا أنها تحوى إشارات صريحة عن شخصية سكان القرية. فقد ركز عمار – فى الفصل الثالث من الدراسة والذى درس فيه الحياة العامة فى القرية – على إبراز بعض السمات التى يتسم بها سكان القرية. ومنها الاهتمام الكبير بالنواحى القدسية والطقوسية والتدين الشديد الذى يتبدى فى وضوح مفاهيم الحلال والحرام، والطهارة والنجاسة، والربط الواضح بين التقصير فى أداء الواجبات الدينية والإصابة بالمرض أو الفشل فى الحياة، والمكانة العالية التى يحتلها رجال الدين فى المجتمع.

وفى عام ١٩٦٤ الحق حامد عمار هذا الدراسة بدراسته المشهورة المعنوية «فى بناء البشر» وطرح فى هذه الدراسة مفهوم «الشخصية

الفهلوية» كنمط عام للشخصية المصرية تندرج تحته سمات تسمى شخصية «الفهلوى» وتنحصر هذه السمات فى ست سمات أساسية هى : القدرة على التكيف السريع لمختلف المواقف، النكتة المواتية، والمبالغة فى تأكيد الذات، والنظرة الرومانسية للمساواة، وإيثار العمل الفردى على العمل الجماعى، والرغبة فى الوصول إلى الهدف بأقصر الطرق. وبرغم الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى هذا التعميم -حيث يبدوا انطباعياً وعاماً، ولا يميز مثلاً بين ساكن الريف والمدينة، وفضلاً عن عدم التعريف الدقيق لكلمة «فهلوى» وسياقات استخدامها فى الحياة اليومية - بالرغم من ذلك إلا أن الدراسة قد تركت تأثيراً بالغاً إلى حد دفع البعض إلى استخدام هذه السمة - تعنى سمة «الفهلوة» - التى يتسم بها المصرى لتفسير هزيمة ١٩٦٧[(١)].

كذلك لم تهتم الدراسة بتوضيح مدى استمرارية تلك السمة أو تتبع جذورها فى المجتمع المصرى، وإنما أطلقتها وجعلتها هى السمة الغالبة على شخصية المصرى، خاصة الإنسان الحضرى. ولقد أهتم بعض الباحثين فى حقبة الستينات بدراسة سمة التفكير الخرافى عند المصريين ومن هذه الدراسات، الدراسة التجريبية النفسية التى أجراها نجيب اسكندر ورشدى فام. ولكن من أهم الدراسات التى اهتمت بهذه الظاهرة ضمن سياقات أخرى دراسات سيد عويس. الذى أبرز فيها بوضوح خصائص الإنسان المصرى فى علاقاته بالعالم المنظور وغير المنظور أو فى حركته بين العلمانى والمقدس وتصور شخصية الإنسان المصرى هنا كما لو كانت واحدة ومستمرة عبر الزمن تستدمج عناصر من ثقافات مختلفة تاريخية ومعاصرة على حد سواء. فليس هناك عظيم اختلاف بين شخصية المصرى الفرعونى وشخصية المصرى الحديث. ولعل هذا هو أضعف ما فى دراسات سيد عويس. حسبه أن له إطاره

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٦ - ١٧.

الخاص. ومنهجه الخاص الذى لا يرمى بالأساس إلى دراسة الشخصية القومية بقدر ما يرمى إلى رصد ظواهر ثقافية فى المجتمع المصرى.

ولعل دراسة نعمات فؤاد الصادرة فى نفس عام المزيمة تدخل فى نطاق الدراسات التى تدافع بجسارة عن الشخصية المصرية. وهى تنتمى إلى الاتجاه الطبيعى الذى يرى أن الشخصية إنما هى نتاج للبيئة، فهى تؤكد على أهمية دور النيل فى صنع شخصية مصر والإنسان المصرى وحضارته، كما تؤكد على استمرار الحضارة المصرية عبر التاريخ. والدراسة مفعمة بالشيفونية التى يغلب فيها حب الوطن على التحليل الموضوعى. لقد تتبعت فى هذه الدراسة شخصية مصر (وليس الشخصية القومية للمصريين) منذ عهد الفراعنة. وإن كانت قد أردفت كتابها فى طبعته الجديدة بفصل عن «سلبيات الشخصية المصرية» محاولة بذلك أن تتغلب على القصور الذى جاء بها إطراؤها الشديد على شخصية مصر وشعبها. وهى كثيراً ما تخلط بين شخصية مصر وشخصية الإنسان المصرى، فنجدها تقول «لعل بلداً من بلاد الأرض كما يقول الدكتور/حسن مؤنس لا تصدق على حضارته صفة الاستمرار كما تصدق على مصر»، ثم نجدها تقول بعد ذلك تقول «يقول بترى فى كتابه الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة» عن الشعب المصرى «شعب مجد قوى، يعتوره الضعف كل بضع مئات من السنين ، سنة الله فى خلقه فتتعرض بلاده للغزاة من الجنوب ومن الغرب ومن الشرق، فيتعرض لمؤثرات مختلفة ولكنه على الرغم منها ظل يحتفظ بطابعة وصفاته القومية، وشخصيته الواضحة المعالم»[1].

وهى هنا تشترك مع كتابات الرحالة والمؤرخين والأدباء فى رؤيتها للشخصية المصرية على إنها سمات وخصائص نفسية معينة تميز المواطن فى

(١) نعمات فؤاد، شخصية مصر، مرجع سابق، ص ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

شعب معين، ومن ثم فهى لا تعتمد على نظرية علمية، وإنما كتابها كتاب أدبى عن شخصية مصر حضارتها وتاريخها ودورها الحضارى والثقافى وليس كتاب عن الشخصية المصرية، ولكن هذا لا ينقص الكتاب حقه كأحد الكتابات الرائدة فى مجال دراسات الشخصية المصرية. ومن ثم فإن دراساتها من الممكن تصنيفها تحت الدراسات ذات المدخل الأدبى فى دراسة الشخصية المصرية وتبنيها للمفهوم البسيط للشخصية القومية(*).

ولقد أكد جمال حمدان على نقطة استمرارية الشخصية المصرية استمرارية تاريخية، جنسية، ثقافية، سياسية، اقتصادية، وإن كان تأكيده المستمر على استمرارية شخصية مصر والشخصية المصرية لم تمنعه من رصد الانقطاع الثقافى الذى حدث إبان دخول الإسلام واللغة العربية مصر، وما أدى إليه من تدعيم انقطاع المصرى عن ثقافته الفرعونية ومن ثم نجد أن دراسته تلك من أول الدراسات التى لم تقل بحتمية ثبات واستمرارية الشخصية المصرية ثباتاً مطلقاً بدليل رصده التغيرات التى حدثت على كافة المستويات.

وتنتمى دراسة جمال حمدان الموسوعية عن «شخصية مصر» إلى نفس التيار الذى تنتمى إليه دراسة نعمت فؤاد حيث لا يتحدث جمال حمدان فى دراسته عن شخصية المصرى، وإنما يتحدث عن شخصية مصر بنيلها وأرضها وثرواتها الطبيعية وموقعها المتميز وخصائص سكانها. فالكتاب يعتبر بحثاً فى الشخصية الإقليمية، وليس بحثا فى الشخصية القومية للمصريين. فموقع مصر وموضعها وطبيعة نيلها الفيضية، وتجانسها الطبيعى والعمرانى والبشرى، وتميزها الاستراتيجى، كل هذا يطبع

★ الذى يذهب إلى أن الشخصية القومية تشير إلى سمات وخصائص نفسية معينة تميز المواطن فى شعب معين.

الشخصية الإقليمية لمصر بطابع معين، وأية أبعاد أخرى للشخصية. لا تفهم إلا فى ضوء هذه الخصائص الإقليمية والجغرافية. ودراسة جمال حمدان ذات مدخل جغرافى، وتنتمى للاتجاه الطبيعى فى دراسة الشخصية القومية المصرية.

وربما كانت تلك الحتمية الجغرافية لجمال حمدان سبباً فى الكثير من الانتقادات التى وجهت إلى كتاب جمال حمدان «شخصية مصر» كدراسة عن الشخصية المصرية، فنجد مثلاً د. عاطف وصفى يقول «إن تفسير الشخصية القومية بالمحددات الجغرافية وحدها يجعل احتمال تغير تلك الشخصية أمراً مستحيلاً لأنه يتطلب تغيير المحددات الجغرافية أولاً، وهو أمر يتنافى مع الواقع» كما قال «من أهم تلك الاتجاهات النظرية الجغرافية التى طبقها الدكتور / جمال حمدان فى دراسته القيمة «شخصية مصر» وفيها يقول : «النظرية العامة التى تقدم تفسير هذه الشخصية الفلتة، هى، التقابل ائتلاف أو اختلاف بين بعدين أساسيين فى كيانها وهما الموضع والموقع» ويستطرد د. عاطف وصفى قائلاً: لا تقتصر تلك الدراسة القيمة على تحديد الشخصية الإقليمية لمصر وإنما تتعرض كذلك لتفسير بعض أبعاد الشخصية المصرية فى ضوء النظرية الجغرافية»[1]. ولكنى مع اتفاق مع د. عاطف وصفى فى حتمية جمال حمدان الجغرافية فى دراسة شخصية مصر الأرض والإقليم، فإنى أجدها منطقية خاصة وأنه عالم جغرافى حاول أن يستنطق المكان ويربطه بالزمان والأحداث والإنسان. وهذا يحسب له لا عليه. أما النقطة الخاصة بحتميته الجغرافية، فإنها فى رأى فى غير محلها، حيث إن دراسته هذه ليست دراسة متخصصة فى الشخصية القومية المصرية، ولكنها دراسة فى شخصية مصر وعبقرية المكان.

(١) عاطف وصفى، مرجع سابق، ص ١٨٩

ومن ثم فلا يجب أن تفهم أسفلر جمال حمدان عن «شخصية مصر» عل أنها دراسة في الشخصية القومية. على عكس ذلك أنها تحاول أن تتبلور موقفاً مدعماً بالحقائق الجغرافية والتاريخية والسياسية والإحصائية عن شخصية مصر الأرض والتاريخ والبشر. وشتان الحديث عن شخصية المجتمع بهذا المعنى والحديث عن الشخصية القومية بمعناها المتداول فى التراث العلمى، أقصد شخصية الإنسان الذى يعيش ظروفاً معينة تطبع سلوكه بطابع معين. لقد أدرك جمال حمدا ن هذه الحقيقة عندما كتب يقول «رغم تركز الجزء الأكبر من مادة هذا الكتاب فعلاً على بناء الشعب المصرى، وأهل مصر، وسكان مصر بالضرورة علمياً، فإن هذا أساساً دراسة لشخصية مصر البلد والإقليم، لا لشخصية المصرى أو الإنسان المصرى من حيث هو». وما إن انتهى هذا النص حتى طفق حمدان يتهم دراسات الشخصية القومية بأنها دراسات انطباعية ذاتية وأنها ما تزال فى مرحلة البحث الأولى[1].

وعلى خلاف دراستى نعمات فؤاد، وجمال حمدان، جاءت دراسات بعض المصريين الذين اهتموا بدراسة الطابع القومى للشخصية المصرية بعد عام ١٩٦٧. ولقد جاءت معظم هذه الدراسات انطباعية تطور فروضاً حول الشخصية المصرية، أكثر مما تتوصل إلى نتائج قاطعة متأثرة فى بعض الأحيان بالافتراضات التى طورها الأجانب عن شخصية الإنسان المصرى وفى أحيان أخرى ببعض الأفكار المشتقه من دراسات التراث الشعبى (الفلولكور) ولقد تمثل هذا الاهتمام فى العدد الصادر من مجلة الفكر المعاصر عام ١٩٦٩، والذى خصص لدراسات عن الشخصية المصرية. ولقد ذهب الباحثون الذين شاركوا فى هذا العدد

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٨.

مذاهب شتى فى إبراز خصائص الشخصية القومية. فالمصرى يتسم بالتصلب النسبى ولا يقبل التغير السريع ويتمسك بالأرض ويتسم تفكيره بالتدين الشديد والقدرية وتقلب المزاج بين الحزن المفرط والفكاهة المفرطة (١).

وبرغم انطباعية تلك الدراسات وعدم اعتمادها على بيانات أو دراسات امبيريقية، إلا أننا لا يمكن أن ننكر ذلك العدد الصادر من مجلة الفكر المعاصر الذى استطاع أن يرصد بحق عدد كبير من داخل دراسة الشخصية المصرية فى مصر سواء أكان المدخل الأدبى أو التاريخى أو الجغرافى أم السيكولوجى أم الفلسفى أم الأنثروبولوجى أم الموسيقى أم حتى من خلال الفن التشكيلى وفن النحت والعمارة. هذا بالإضافة إلى المدخل السوسيولوجى بالطبع.

ولقد استطاع هذا العدد أن يضع أيدينا على نقطة هامة، وهى أن دراسات الشخصية المصرية فى مصر قد بدأت فى الظهور من خلال اهتمامات الأدباء والمفكرين وكثير من رواد العلوم الاجتماعية فى مصر، فى الوقت الذى ظهرت فيه دراسات الشخصية القومية فى الغرب فى الأنثروبولوجيا ثم علم النفس والاجتماع. ولعل هذا ما يوضح سبب ندرة الدراسات العلمية المتخصصة فى مجال دراسة الشخصية القومية المصرية. ومهما يكن من تحفظات على انطباعية الدراسات التى جاءت فى هذا العدد وعدم اعتمادها على مادة امبيريقية دقيقة، إلا أنها لفتت الانتباه إلى أهمية دراسة الشخصية القومية المصرية، ونجحت فى تطوير كثير من الافتراضات التى يمكن إخضاعها للتحقيق الأمبيريقى.

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٠.

وفى مقابل النقص الشديد فى الدراسات التى تهتم بدراسة الشخصية القومية المصرية فيما بعد عام ١٩٧٣، كثرت الدراسات التى تعالج سمات عامة فى الشخصية العربية لا داعى للخوض فيها هنا. وتدخل دراسة السيد يس التى ظهرت عام ١٩٧٣ ضمن هذا التيار العربى فى دراسات الشخصية العربية. بل إن دراسة السيد يس تعد أكثر هذه الدراسات شمولاً. ودراسته تنتمى للمدخل السوسيولوجى، وذات اتجاه طبقى، حيث ركزت على دراسة الشخصية القومية وتغيرها فى ضوء نمط الإنتاج السائد فى المجتمع الإقطاعى والرأسمالى. ولكن قبول السمات التى ربطها السيد يس بالإقطاع، وتلك التى ربطها بالرأسمالية كسمات متعايشة فى الشخصية العربية (وهذا رأى يظهر بشكل ضمن من خلال تحليله) لن يخرجنا من دائرة التفكير الغربى الاستشراقى عن الشخصية المصرية، أو الشخصية العربية. فجميعهم يؤكد على تعايش السمات الثقافية المتناقضة. والأفضل أن نوضح كيف تتعايش وما الوظائف التى يؤديها هذا التعايش وشكل استمراريته فى المستقبل(*).

ولقد ظهرت فى فترة السبعينيات دراسة الدكتور /محمد سعيد فرح عن «الشخصية القومية» والتى تعد دراسة من الدراسات الهام فى مجال دراسة الشخصية المصرية، فهى أولى الدراسات ذات المنظور السوسيولوجى فى دراسة الشخصية المصرية فى مصر. واهتم فيها د. سعيد فرح بدراسة مفهوم الشخصية القومية وكيفية تطوره ومدى مساهمة العلوم الاجتماعية فى دراسته، وطرق البحث لدراسته، ثم أفرد الثلاثة فصول الأخيرة لدراسة الصفوة المصرية وتأثيرها على لشخصية المصرية، وتكوين الشخصية

★ السيد يس، الشخصية العربية (بين صورة الذات ومفهوم الآخر)، ط ٤، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩١.

القومية خلال عملية التنشئة الاجتماعية وتناول فى الفصل الأخير الشخصية المصرية المتغيرة من الاستقرار إلى البلبلة.

ولقد أخذت دراسته بمفهوم الشخصية الاجتماعية «لإريك فروم» وأكدت على قضية تغير الشخصية المصرية نتيجة للتغيرات الكبيرة التى لحقت بالبناء الاجتماعى بعد ثورة يوليو، ومن ثم تعد دراسته تلك الدراسات السابقة عليها والتى أكدت على ثبات أو على الأقل استمرارية الشخصية المصرية.

كذلك استعانت دراسته بتحليل الأعمال الأدبية وتاريخ مصر الاجتماعى والسير الذاتية كطريقة لدراسة الشخصية المصرية المتغيرة. ومن ثم تعد دراسته من الدراسات القليلة التى حاولت بجد اتباع المنهج العلمى فى دراسة الشخصية المصرية.

ومع ذلك فإنى أخالفه فى القول بتغير الشخصية المصرية بتلك الصورة المطلقة، فليس هناك تغيراً أياً كان ليسمح بوجود الاستمرارية، فدوماً هناك تغير فى الشخصية ولكنها لا تتغير بحيث تصبح شيئاً جديداً ليس له صلة بما قبل، ولكن هناك دائماً عملية إحلال وتجديد، فالاستمرارية هى دوماً استمرارية تراكمية، يأتى الجديد ليستمدج ويأخذ مكانه مع القديم فلا يمحوه ولا هو يحل محله، وخاصة فى المجتمعات شديدة التعقيد والقدم كالمجتمع المصرى، وفى شخصية ألفية، كالشخصية المصرية.

وإذا كان د. محمد سعيد فرح قد أهتم بدراسة الطابع الاجتماعى للشخصية المصرية، فإن دراسة د. طاهر عبد الحكيم عن «الشخصية الوطنية المصرية» والتى صدرت فى الثمانينات تعد من الدراسات القليلة التى اهتمت بدراسة الشخصية القومية والتأكيد على دراسة الشخصية المصرية

كبنية قومية نظراً لأن العامل القومى - على حد قوله - والذى يقصد به «الوعى بالذات ككيان واحد متماسك»، والنزوع لتأكيد الذات فى مواجهة ما هو خارج عنها أصبح ظاهرة ملموسة بدرجة قوية فى كل مراحل تطور المجتمع المصرى.

ولقد اهتم عدد من الأحكام التى اتخذت صفة الاستقرار فيما يتعلق بتاريخ مصر الاجتماعى، مثل الحكم على الشخصية المصرية بأنها سلبية تميل إلى الخضوع والاستسلام، والحكم القائل بأن دخول الإسلام مصر وانتشار اللغة العربية فيها أحدث انقطاعاً فى تاريخ مصر، والحكم القائل بأن تاريخ مصر الحديثة يبدأ إما بحملة بونابرت أو بعهد محمد على.

وتعد دراسته تلك، دراسة ذات منظور قومى استخدم فيها المدخل التاريخى والاجتماعى، حيث اهتمت بدراسة تطور الشخصية القومية والبنية القومية للمجتمع المصرى من خلال دراسته لتطور حركة الشعب نفسه وسعيه لتأكيد الذات وإعادة بناء الذات، باعتبار أن حركة هذا الشعب هى المادة الرئيسية للتاريخ طبقاً للمفهوم الفلسفى للتاريخ الذى انطلق منه هذا البحث.

ولقد ظهرت فى فترة الثمانينات أيضاً دراسة للدكتورة / فاطمة حسين المصرى «عن الشخصية المصرية من خلال دراسة بعض مظاهر الفولكلور المصرى» وهى دراسة نفسية تحليلية أنثروبولوجية، وكانت تلك الدراسة رسالة الدكتوراة التى حصلت عليها الباحثة من جامعة عين شمس عام ١٩٧٤. ولقد كان من أهم أهداف تلك الدراسة الوقوف على الرتابة والثبات التى يتصف بها مجتمعنا المصرى، والتغير والتقدم الذى ينبغى أن يسعى إليه حتى تكمن النهوض بالشعب المصرى والشخصية المصرية.

ولقد استخدمت أسلوب الفحص الهرمونيطيقى أو تفسير المادة الفولكورية والتى اعتبرتها اللوغوس لمختلف فئات الشعب، وحاولت من خلال خطابات (Discours) هذا اللوغس وتحليله أن تصل إلى نتائج ودلالات على وجود اتجاهات عامية يمكن اعتبارها محصلة الشخصية المصرية. واتخذ هذا المنهج أساليب علمية تمثلت فى الملاحظة العلمية غير المباشرة للأمثال العامية والأقوال الشعبية والأغانى الشعبية، وحاولت دراستها وفقاً للمنهج التاريخى، كذلك استعانت بالملاحظة العلمية المباشرة للمخلفات الثقافية على نفسية الفرد وسلوكه،واستخدمت المقابلة الشخصية فى الريف المصرى، وكذلك استعانت بالمنهج السيكولوجى حيث قدمت دراسة سيكو تحليلية للآثار النفسية التى تؤدى بالفرد إلى التعبير عن آلامه وآماله من خلال خطابات «اللوغوس Logos» فيظهر ذلك فى أغنية حزينة، أو مبهجة سارة أو يعبر عن ذاته بالقول الحكيم الذى يسرى مسرى القانون. ثم استعانت بدراسة ميدانية لإيضاح أثر الفنون الشعبية على تشكيل شخصية سكان قرية «كفر حجازى - غربية» مع مقارنتها بقرية أخرى مجاورة. ثم قامت بعمل دراسة ميدانية ثالثة لقرية «كفر حجازى» لتوضيح أثر التنشئة الاجتماعية والتطبيع على سكان القرية فى مقابل دراسة حامد عمار لقرية سلوا بحرى.

ولقد أكدت على استمرارية الشخصية المصرية بقولها: أن الظروف العسيرة التى مرت بمصر خلال القرون الطويلة لم تقو على ابتلاع الشخصية المصرية أو محوها أو حتى تفسير كثير من ملامحها بل كانت تلك الشخصية الأصيلة العريقة قديرة دائماً على إذابة كل غريب، وتحويله إلى عناصر مماثلة. تلك هى الشخصية المصرية. أنها شخصية قوية صاملة حزينة فكهة متدنية تعرف الله ولا تحيد عن الإيمان.

وظهرت فى التسعينات دراسة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عن الشخصية المصرية، وقام بإعداد الجزء السوسيولوجى من الدراسة الدكتور/ أحمد زايد تحت عنوان «المصرى المعاصر مقاربة نظرية وإمبريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية» ولقد تبنت الدراسة مفهوم الطابع الاجتماعى للشخصية ومفهوم الشخصية المنوالية وقد اهتمت الدراسة بفهم الخصائص التى تضفى على الإنسان المصرى فى سياق جديد، وفى ضوء المتغيرات البنائية التى تشكلها دون أى زعم بأنها خصائص عامة وثابتة. وإذا وجدت تلك الخصائص الثابتة فإنها متغيرة فى وظائفها وفى السياقات التى توجد فيها. ومن ثم تعد تلك الدراسة من الدراسات القليلة التى حاولت النظر بموضوعية إلى خصائص الشخصية المصرية بعيداً عن نظرة الدراسات الاستشراقية التى تسقط على الشخصية المصرية صفات الجمود والثبات. كما أنها من الدراسات القليلة التى اعتمدت على بيانات امبريقية حيث استخدمت المقابلة المتعمقة والاستبيان فى دراسة سمات الشخصية المصرية التى حددتها فى «الشك، الثقة، التدين، العلاقة بالسياسة» (من حيث المعرفة والاتجاهات والسلوك)، التوكل والتواكل، الصبر، الفكاهة والمرح، والتفكير الخرافى.

ولكن على الرغم من تبينها للبنائية التاريخية إلا أنها لم تحاول التعمق فى دراسة السمات التى اختارتها من حيث تطورها وما طرأ عليها من تغير فى المراحل التاريخية السابقة، وإنما حاولت فقط دراسة تلك السمات دراسة آنية، واكتفت عند تحليلها لاستمرارية سمة من السمات بالقول بدور التاريخ مصر الألفى الطويل فى تدعيم استمرارية سمات الشخصية المصرية مع تغير وظائفها.

ومن ثم يتضح أن دراسات الشخصية المصرية سواء أكانت فى صورة كتابات الرحالة والمؤرخين والمستشرقين فى المرحلة الأولى، أم فى

صورة كتابات أدبية ثقافية فى مرحلة لاحقة، أو صورة دراسات علمية أنثروبولوجية وسيكولوجية وسوسيولوجية ...الخ، اتسمت بأنها فى أغلبها كانت دراسات انطباعية إلى حد كبير، وارتبطت بالسياسة إلى مدى بعيد، فكانت تصور الشخصية المصرية فى صورة جمود والثبات والتبلد والسلبية من قبل المستشرفين والرحالة والعلماء والدراسين الأجانب، وكانت فى حالات كثيرة دفاع عن الشخصية المصرية محاولة للتنقيب عن أسباب رقيها، كما فى حالة المثقفين المصريين إبان الاستعمار، كتابات ودراسات المصريين بعد هزيمة ٦٧، غير أن النذر اليسير من تلك الدراسات الذى حاول الإفلات من مأزق الذاتية، وحاول الاستعانة بمنهج علمى واضح، وهى قلة قليلة من الدراسات المصرية. وإن كانت موضوعية الباحث مهما حاول الوصول بها إلى القمة، لا تخلو دوماً من ذاتية، يخلقها وجوده كباحث مصرى يحاول تأكيد ريادتها على شعوب دول العالم الثالث.

ويمثل ذلك صلب الانتقادات الموجهة لدراسات الشخصية القومية حيث أنها كثيراً ما تربط بالسياسة وتقوم من أجلها، وكثيراً ما تربط بذاتية الباحث وثقافته. حيث تخرج معظمها دراسات انطباعية بعيدة عن الموضوعية، حتى وأن حاولت اتباع المنهج العلمى.

ولعلنا فى هذا العرض الموجز قد القينا الضوء على تراث دراسات الشخصية القومية المصرية والمتأمل لهذا التراث بدءاً من دراسات الأجانب، وحتى إسهامات المصريين يجده يعانى من بعض أوجه القصور نستطيع أن نجملها فيما يلى:

- اتسمت دراسات الشخصية المصرية - الغربية منها والمصرية - بأنها دراسات انطباعية لم تعتمد على منهج علمى وواضح ولم يكن لها تصور نظرى دقيق حتى بداية السبعينيات. حيث بدأت بعض الدراسات الشخصية القومية المصرية فى اتباع منهج علمى واضح.

- اختلفت دراسات الشخصية المصرية فى مداخل دراستها، حيث وجدنا دراسات ذات مدخل أدبى، وجغرافى وتاريخى وفلسفى وسيكولوجى وأنثروبولوجى واجتماعى.

- لا يوجد اتفاق حول الخصائص التى يركز عليها الباحثون المصريون، بل أن الدراسات تقوم دون تحديد كامل المفهوم الشخصية القومية، ودون استفادة واضحة بالمفهومات التى تطورت على المستوى العالمى لخدمة مجال الدراسة بإستثناء الدراسات القليلة التى صدرت فى العقود الثلاثة الماضية.

- ولعل أكثر نقاط الضعف فى دراسات الشخصية المصرية أنها تعمم على الشخصية المصرية فى الفترات التاريخية المختلفة دون اعتبار لتأثير التغيرات التى تتعرض لها البنية الاجتماعية فى كل مرحلة ودون اعتبار لتأثير التغيرات التى تتعرض لها البنية الاجتماعية فى كل مرحلة ودون مراعاة خصوصية كل مرحلة بحيث يشعر المرء وكأن الإنسان المصرى الذى سكن مصر الفرعونية هو نفسه الإنسان المصرى الذى يسكن مصر المعاصرة.

- وفضلاً عن ذلك، فإن معظم الدراسات تغفل طبيعة العوامل البنائية المؤثرة فى تحديد هوية الشخصية المصرية بحيث تركن معظم الدراسات إلى التفسيرات المتداولة دون تحليل بنائى واسع النطاق.

ومع ذلك فإن هذه الدراسات فقد وفقت فى أن تلفت الانتباه - بشكل افتراضى على الأقل - إلى ضرورة دراسة سمات الشخصية المصرية فى سياق البناء الاجتماعى الذى تنمو فيه، وتأثير العوامل البنائية التاريخية فى تشكيل وصياغة سمات الشخصية المصرية فى فترة تاريخية معينة والظروف التى تعمل على تغير وظائفها.

كما أن تلك الدراسات قد لفتت انتباهنا إلى قضية هامة، وهى إن إشكالية استمرارية أو تغير الشخصية القومية المصرية، قضية لم تحسم بعد، حيث تناولتها الكثير من الكتابات والدراسات المتخصصة بصورة متحيزة جعلتها تأخذ إحدى اتجاهين، إما الاتجاه القائل بثبات وجمود الشخصية المصرية، أو الاتجاه القائل بتغيرها المطلق، ومن ثم فإنه حرى بنا أن ندرس تلك القضية دراسة نقدية متفحصة فى ضوء ما علمناه عن التراث العالمى والمحلى للشخصية القومية، لنصل إلى موقف محدد نستطيع تنبيه ليكون موجهاً لنا فى الدراسة الراهنة.

ثانياً ـ إشكالية الاستمرارية والتغير فى الشخصية المصرية:

يواجه الدارس للشخصية المصرية بمشكلة هامة وهى مشكلة الثبات النسبى للشخصية القومية عبر الزمان، وقد أدى وجود تلك الخاصية أن اعتقد بعض الباحثين أن المصرى اليوم هو صورة سابقة للمصرى القديم[1]. فأمام تاريخ مصر الحضارى الألفى الطويل، ربما يبالغ البعض بل ويسرف فى المبالغة قائلاً «مصر التى لا تتغير Immutable Egypt»، وربما استنتج البعض الآخر أن روح المحافظة الشديدة والتمسك بالماضى والحرص على تراثه وعدم التخلى عنه هى طابع قومى عميق الجذور. ولكن مع ذلك ينبغى ألا نبالغ فى تقدير تلك الاستمرارية القاعدية أو القاعدة الاستمرارية. هل يمكن مثلاً، أو يصح فى المنطق أن يقال كما قال «فيدن» عن مصر الحديثة المعاصرة «... أمامك ترقد مصر القديمة بلا تحنيط وإنما محفوظة فى بلسم الشمس وفى غرائز السكان المحافظة» وبالمثل يقول «جوليه» الفلاح المصرى الحديث ونظيره أيام الفراعنة متشابهان جداً لأن تطور البيئة الجغرافية والاقتصادية قد توقف» إن المغالاة الكاسحة هنا

---

(١) عاطف وصفى، الثقافة والشخصية" الشخصية المصرية ومحدداتها الثقافية"، ط١، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٨٩.

وهناك جد واضحة، تكاد تصل إلى حد التشويه، ومن ثم فإن الاستمرارية بهذا المعنى إنما تقابل الجمود وترادف الرتابة وتحيل التاريخ نسخة آلية معادة لا وظيفة للزمن فيها سوى التكرار[1]. ومن ثم فإن وجهة النظر تلك إنما تهمل من تاريخ مصر آلاف السنين وما صاحبها من أحداث ثقافية واجتماعية كبرى أدت إلى حدوث تغير كبير فى ثقافة المجتمع المصرى وفى بنائه الاجتماعى وبالتالى فى الشخصية المصرية، وهكذا ظن البعض أن استخدام الفلاح المصرى للفأس أو للمحراث أو للساقية، وهى من عناصر الحضارة الفرعونية، لهو دليل على أن الإنسان المصرى لم يتغير منذ قدم، ومما يساعد على انتشار هذا التصور وجود بعض الرواسب الاجتماعية التى ترجع إلى عصر الفراعنة، ومن أمثلة ذلك عادات النذور ورثاء الموتى واستخدام بعض الألفاظ ذات الأصل الفرعونى، ولا يمكن إغفال الميل إلى تمجيد الماضى والتغنى بالتقدم الذى أحرزته الحضارة الفرعونية، فإن هذه العوامل فى جملتها أدت إلى الاعتقاد بثبات الشخصية المصرية منذ العصور القديمة حتى الآن فى حين أثبتت الأدلة والشواهد التاريخية خطأ هذا التصور[2].

ولقد انقسم الباحثون فى مجال دراسة الشخصية القومية المصرية إلى فريقين، الأول: مؤيد لفكرة ثبات الشخصية القومية المصرية عبر العصور، والآخر: معارض لتلك الفكرة، مؤمن بمقولة تغير الشخصية القومية المصرية تغيراً كاملاً كنتيجة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى طرأت على المجتمع المصرى فى العقود الماضية. وصارت تلك القضية بين مؤيد، معارض، حتى أنه لم يتم بعد الفصل فيها بوضوح، وأن كان لنا أن ندخل هذا

(١) جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، ج٤، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ٥٨١ – ٥٨٢.

(٢) عاطف وصفى، مرجع سابق، ص ١٨٩.

المعترك الفكرى، فإن علينا أن نتناول مقولتى الثبات والتغير بالنقد والدراسة الموضوعية - محاولين جاهدين البعد عن الذاتية - من خلال مناقشة قضية استمرارية الشخصية المصرية أو ثباتها النسبى من خلال أفكار أنصارها، ثم نتناول قضية تغير الشخصية المصرية من خلال طرح آراء أنصارها وتنفيذها، ثم آراء من حاولوا الجمع بين فكرتى الاستمرارية والتغير تحت مسمى الاستمرارية النسبية أو الاستمرارية التراكمية.

ومن أنصار القول بثبات الشخصية القومية المصرية: الأديب الفرنسى «جان كوكتو» الذى وصف الشعب المصرى فى فترة الأربعينات بأنه شعب تغلب عليه سمة الفوضى، ويعيش فى مجتمع يعلوه الصياح ويسوده الزحام. والتناقض سمة ثانية من سمات المجتمع المصرى، ويصف «كوكتو» الشعب المصرى بأنه شعب كسول، ويدمن المكيفات، ويقول عنه أنه خلق للكسل والموت، كما أن هناك اللامبالاة والسلبية، فالشعب المصرى ليس له رأى سياسى ولكن هل خصائص والسمات التى أسقطها «كوكتو» التى تنعكس انطباعاته منذ أكثر من ٣٠ سنة ابتداء من الفوضوية إلى التناقض مروراً بالكرم إلى السلبية وانتهاء بالكسل وافتقاد الذكاء لازالت هى خصائص المصريين.

وزعم حامد عمار أن الشخصية «الفهلوية» نمط الشخصية الاجتماعية المصرية التى تألفت عوامل الزمان والمكان وأوضاع الحياة على تشكيلة، كما أن هناك عوامل تاريخية واقتصادية واجتماعية جعلت من هذه الشخصية رمزاً للتكيف السوى الناجح لمواجهة ظروف الحياة المصرية لمختلف المواقف، وإدراك ما تتطلبه من استجابات مرغوبة والتصرف وفقاً لمقتضياتها إلى الحد الذى يراه مناسباً. وسرعة المصرى على التكيف السريع تتميز بجانبين متلازمين، أحدهما المرونة والفطنة والقابلية للهضم

والتمثيل الجيد والجانب الأخر هو المسايرة والسطحية والمجاملة العابرة وتتميز هذه الشخصية الفهلوية، بالنكتة والسخرية وتأكيد الذات والإحساس المفرط بالكرامة والتهكم وتجريح الغير، وهى الوجه الآخر للبراعة والحذق، وتبدو مظاهر كل منها حسب طبيعة المواقف الاجتماعية.

ولقد اتضح فى النموذج السابق كيف عمم عمار سمة الفهلوة على كل الشعب المصرى، كما أنه ذهب أيضاً إلى أن الإنسان الفهلوى غير صبور وغير مثابر، وغير قادر على تحمل المعاناة. فى حين أكدت كثير من الدراسات وعلى رأسها بحث إعادة بناء الإنسان المصرى أن الشعب المصرى شعب صبور، وان الصبر سمة أساسية تشكل الشخصية المصرية، وهو اشد القيم، رسوخاً فى ضمير الإنسان المصرى أكثر القيم تأثيراً على حياة المصرين، وتوجيها لسلوكهم وعلاقاتهم وتصرفاتهم[1].

هذا ويؤكد «د. حسين مؤنس» مقولة الاستمرارية تلك بقوله «ولعل بلداً من بلاد الأرض لا تصدق على حضارته صفة الاستمرارية كما تصدق على مصر، فإن مصر التى ولدت من نحو سبعة آلاف سنة لازالت هى بعينها اليوم. لم يتغير الدين على طول هذه الأحقاب إلا مرتين، ولم تتغير اللغة إلا مرتين أيضاً أما جنسنا فلم يتغير فى جملته خلال هذه الأعصر إلا تغيرات طفيفة[2].

وإن كان هناك مثال يمكن أن يعبر أحسن تعبير عن أنصار فكرة ثبات واستمرار الشخصية القومية المصرية، فإنما هو بلا شك متمثل فيما ذهب

(١) عاطف وصفى، مرجع سابق، ص ص ٢٣ - ٣٠.

(٢) حسين مؤنس، مصر ورسالتها «دراسة فى خصائص مصر ومقومات تاريخها الحضارى ورسالتها فى الوجود»، ط٦، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص١١١.

إليه «د. نعمات أحمد فؤاد» فى كتابها شخصية مصر. حيث كتبت تقول: «إن مصر دانت بالإسلام وتكلمت العربية وهى نقطة تحول مست القلب وللسان ولكنها لم تمس الحياة المصرية اليومية. بمواصفتها وتقاليدها ... ولم تمس صميم الجنس المصرى، فإن الاختلاط، والتزاوج والانصهار كان نقطة فى محيط ... وإذ تدخل مصر فى الإسلام تعمل الشخصية المصرية بمصر تصبح مع الزمن دون سائر البلاد الإسلامية بما فيها الحجاز مهد الإسلام ومهبط الوحى، قاعدة القوة الإسلامية، قاعدة انطلاق الإسلام وامتداداته وإذا بمصر تحمل عبء حماية الإسلام والخلافة والثقافة العربية.

ونراها تستشهد بما قاله «بترى» فى كتابه «الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة» عن الشعب المصرى : شعب مجد قوى يعتوره الضعف كل بضع مئات من السنين، سنة الله فى خلقه، فتتعرض بلاده للغزاة من الجنوب ومن الغرب ومن المشرق، فيتعرض لمؤثرات مختلفة ولكنه على الرغم منها ظل يحتفظ بطابعه وصفاته القومية، وشخصيته الواضحة المعالم[1].

ومن ثم يتضح أن «د. نعمات أحمد فؤاد» تعد من أكثر مناصرى فكرة ثبات واستمرار أبعاد الشخصية القومية بصورة مطلقة، وإن كانت أحياناً ما تخلط بين استمرارية المجتمع المصرى بعاداته وتقاليده وبين استمرارية الإنسان المصرى.

وهناك من يذهب بتأكيده على ثبات الشخصية المصرية مذهباً مختلفاً حيث يؤكد أن ثبات الشخصية المصرية مبعثها واستمرارية الجنس المصرى عبر العصور. ومن أكثر المعبرين عن هذا الاتجاه «اليكسى فاسيليف»

(١) نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر، ط٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

المراسل الصحفى السوفيتى، الذى قال «إن علماء الأنثروبولوجيا قاطعون فى آرائهم حول أنه على مدى آلاف السنين هذه لا يمكن إيجاد تغيرات ملحوظة فى جمجمة الإنسان المصرى. وكل المصريين ينتمون إلى جنس واحد من البحر المتوسط وتبرهن رسومات الجدران، والتماثيل على هذه الحقيقة. ولقد كانت التغيرات كبيرة فى النوع العرقى لأى جزء من أوربا خلال الألف عام الأخيرة أكثر منها فى مصر على مدى التاريخ المعروف لوجودها، وقد كتب كثير من علماء الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا.

ويرجع «الكسى فاسيليف» السبب الأساسى فى ثبات النوع العرقى للمصريين فى تغلبهم العددى الدائم على كل من أتى لمصر من العناصر العرقية الأخرى فلم تكن هناك بجوار مصر أى احتياطيات كبيرة من السهول والوديان التى كانت على استعداد لاستيعاب الشعوب المهاجرة مثلما كانت على مدى آلاف السنين سهول قارتى آسيا وأوروبا التى هاجرت منها أعداد غفيرة من السكان عبر السهول القريبة من البحر الأسود إلى أوروبا، وعبر القوقاز(ووسط آسيا إلى جنوب غرب آسيا، عبر مضيق خيبر بين بكستان وأفغانستان) إلى جنوب آسيا، وفى الجنوب الشرقى إلى الصين[1].

ويؤكد «د. جمال حمدان» مقولة الاستمرارية الجنسية والثبات النسبى الجنسى فى مصر قائلاً «منذ فجر التاريخ يبرز الشعب المصرى كوحدة جنسية واحدة الأصل متجانسة بقوة الصفات والملامح الجسمية، وقد ظل محافظاً على هذا التجانس حتى اليوم دون أن تحدث أى ابتعادات ملموسة عن النمط الأول أو تتنافر معه تخصصات محلية ضيقة. والواقع أن من

---

(١) اليكسى فاسيليق، مصر والمصريون، ترجمة دار التقدم، الاتحاد السوفيتى، ١٩٨٩، ص ٢.

أطراف الحقائق الانثروبولوجية السنين حتى أن ثمة من التماثيل الفرعونية من عصر الأهرامات حين كسفت فى القرن الماضى ما تعرف الفلاحون وعمال الحفائر على بعضه كشبيه ومماثل لبعض أفراد من بيئتهم».

ويغزى «د. جمال حمدان» ظاهرة الاستمرارية الجنسية والثبات الجنسى النسبى فى مصر إلى قدرة مضر الخارقة على تمصير الواردين إليها ويشرح قوة التمصير هذه قائلاً «فى مواجهة الغزو الخارجى كانت مصر تمارس الغزو من الداخل» بمعنى أنها كانت تتمتع بقوة امتصاص نادرة وحيوية بيولوجية تبتلع وتهضم بها معظم العناصر الوافدة حتى تصهرها كأنها البوتقة فى الجسم الكبير وهكذا كانت العناصر تحتوى وتمصر فى النهاية دموياً وحضارياً. وبدلاً من أن يفرضوا شخصيتهم الجنسية على مصر كانت هى التى تفرض شخصيتها عليهم ومن مصادر هذه الحيوية أن مصر لم تعرف بصفة عامة الحاجز اللونى أو الحضارى القوى ولا التمييز العنصرى ومن ثم فقد كانت تمثل وحلة كبرى من التزواج الداخلى على المستوى الإقليمى، وبهذا كانت مصر تتجدد بمقدار بواسطة الهجرات والعناصر الداخلية، وتكتسب عروقها دماء جديدة مهما كانت كميتها ضئيلة محدودة وتلك ظاهرة صحية ومفيدة ومنشطة للبنية البشرية للسكان، ولذلك يمكن أن يقال أن مصر لم تكن مقبرة للغزاة بالمعنى السياسى فحسب بل وبالمعنى الجنسى أيضاً[(١)].

إن كان هناك من نظروا إلى إشكالية استمرارية الشخصية المصرية وثباتها من خلال التركيز على الجانب الخاص بثبات الجنس المصرى وبقائة عبر العصور. فإن هناك آراء أخرى حاولت التأكيد على فكرة الاستمرارية تلك من خلال التأكيد على الجوانب الثقافية لنفس الظاهرة. فلقد ناقش

(١) جمال حمدان، شخصية مصر، مرجع سابق، ص ص ٩٦ – ٩٧.

«د. عاطف وصفى» مشكلة الاستمرارية والثبات النسبى فى الشخصية المصرية عن المفكرين والباحثين المصريين قائلاً: «إن الاستمرار والثبات النسبى فى الشخصية المصرية التقليدية خاصية عامة جداً، لأنها تسود باقى الأبعاد، وقد اختلف المفكرون المحدثون فى فهم هذا البعد، ففى فترات النكسات الحربية والتخلف الحضارى، كانوا يطلقون على هذا البعد صفات الجمود والتصلب والسكون وضعف روح المبادرة والخفاض مستوى الطموح فمثلاً يقول «د. عزت حجازى».

«أهم مفاتيح فهم الشخصية فى نظرنا هى الوحدة الطبيعية السياسية والاستقرار النسبى عبر التاريخ، وهما طرفان قل أن يتوافر معاً أو بالدرجة نفسها التى توفر للفلاح المصرى لشعب آخر، ولهذا فليس غريباً أن يكون «التصلب النسبى» من أبرز ملامح الشخصية المصرية، وهى خاصية تبدو فى عروق المصرى تمنعه أن يقبل طواعية إجراء تغيير جذرى فى أى جانب من جوانب حياته، وقيمه وأساليب سلوكه بالذات».

وأنا أتفق معه فى قوله بأن «العبارة السابقة تخلط بين جمود بعض الأنظمة الاجتماعية وبين أبعاد الشخصية المصرية، فالمصرى إذا أتيحت له الظروف الاجتماعية الملائمة، فإنه يخلق ويبتكر، ولا أدل على ذلك من أنه صانع الحضارة الفرعونية، وبانى المدن المصرية، وأبناء الفلاحين هم العناصر الأساسية فى الفئات المهنية والمثقفة، وإذا أتيحت للمصرى فرصة الالتحاق بالجامعات الغربية الكبرى. فإنه يحصل على أعلى الدرجات ويقفز إلى مكان الصدارة، وكذلك الحال بالنسبة للمصريين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا. فقد حققوا إنجازات كبرى، وتفرقوا فى العمل والخلق على أصحاب البلاد، وهكذا لا يمكن القول مطلقاً بأن «المصرى لا يقبل طواعية إجراء تغيير جذرى فى أى جانب من جوانب حياته».

ويستطرد «د. عاطف وصفى» قائلاً «إما فى فترات الانتصارات والتقدم الحضارى فتصاغ صفة الاستمرار والثبات فى الشخصية المصرية بألفاظ أخرى تمجد تلك الخاصية، فيوصف المصرى بأنه أصيل متمسك بأخلاق القرية، حريص على القيم العربية، نحن نسمع هذه العبارات اليوم بعد أن حقق الجنود المصريون انتصارات أكتوبر عام ١٩٧٣، فهل حدثت كل تلك التغييرات الكبرى فى الشخصية المصرية فى ست سنوات؟ بعد نكسة عام ١٩٦٧، فسرت خاصية الاستمرار والثبات فى الشخصية المصرية بالجمود والتخلف وعدم الإبداع وضعف روح المبادرة. إن هذه التفسيرات لا تخرج عن كونها انطباعات شخصية لمواقف مؤقتة ولا تتصل عن قرب أو بُعد عن موضوع أبعاد الشخصية القومية المصرية»[1].

وجملة القول «إننى أتفق مع كثير من الآراء السابقة فى نقطة واحدة وهى استمرار جوهر الشخصية القومية المصرية، الذى يحفظ لها هويتها عبر الزمن رغم كل التغيرات، فإن تغيرت الشخصية المصرية تغيراً كاملاً بكل ما تحتويه الكلمة من معنى، فإنها ستختفى وتتوارى، ومن ثم فلابد من وجود سمة الثبات والاستمرار فى بعض أبعاد الشخصية القومية بصفة عامة، ولكن هذا لا ينفى أبداً وجود التغير فى الكثير من جوانب الشخصية القومية، فالثبات هو ثبات نسبى، وكذلك التغير، تغير نسبى أو تغير من حيث الدرجة. فلا يمكن بأى حال من الأحوال الفصل بين جوانب الاستمرارية وجوانب التغير فى الشخصية القومية المصرية، فكلاهما يتواجد إلى جوار الآخر فى تكامل وانسجام غريب، قد يتخذ صوراً عديدة تتباين بين التعاون والصراع تبعاً لاختلاف العوامل والظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التى يمر بها المجتمع المصرى.

(١) عاطف وصفى، مرجع سابق، ص ص ١٩٢ - ١٩٣.

وإذا كان ما سبق يمثل أفكار أحد طرفى المشكلة، فإنه على الطرف الآخر نجد أنصار مقولة التغير فى الشخصية القومية المصرية، حيث برزت أفكارهم فى الكثير من الدراسات الحديثة التى حاولت دراسة التغيرات التى طرأت على الشخصية القومية، حتى أن بعضها ذهب إلى أن التغير قد لحق جوانب كثيرة جداً من الشخصية القومية المصرية، والبعض الآخر أكد على أن هناك جوانب من الشخصية المصرية مازالت تتسم بالاستمرارية والثبات النسبى حتى وإن كان يعتريها بعض التغير فهو تغير فى الوظيفة وليس تغيراً فى الجوهر.

ومن أنصار القول بتغير القول بتغير الشخصية القومية المصرية.

توفيق الحكيم الذى يؤكد على فكرة تغير الشخصية المصرية قائلاً: «إن الشخصية ليست صفة جامدة ثابتة إلا فى الجسم الميت. أما فى الجسم الحى، أو القابل للحياة، فهى صفة حية متحركة، تتغير وتتطور تبعاً لما تتلقاه من غذاء ومن تأثير، شأن الإنسان الحى، الذى تتكون شخصيته مما تتغذى به من أحداث وتجارب ومعارف فى حلقات العمر المختلفة ومصر الحية، التى تتكون حلقات عمرها الطويل من تيارات فكرية شتى فى عهود متباينة، من الوثنية إلى المسيحية إلى الإسلام، لابد أن تكون قد هضمت كل ذلك، وشكلت منه بعض ملامح شخصيتها»[1].

ولعل أوضح مثال على الدراسات التى قالت بحدوث تغير كبير جداً فى الشخصية المصرية فى العصر الحديث. هو دراسة «د محمد سعيد فرح» والتى ظهرت فى كتابه «الشخصية القومية» حيث كتب يقول: لقد طرأت تغيرات كثيرة على الشخصية المصرية بتأثير عوامل اقتصادية وسياسية

(١) توفيق الحكيم، مصر بين عهدين، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ص ١٠٦-١٠٧.

واجتماعية وتعليميه أثرت فى البناء الاجتماعى كله، ونتيجة الاحتكاك الثقافى بأوروبا، والدعوة إلى التغريب فى مصر، وانتشار مظاهر الحضارة الغربية فى مصر واستخدامها فى أنشطة الحياة اليومية، يضاف إلى ذلك كله التعرض لأزمة الحروب العالمية الثانية ومواصلة الحروب مع إسرائيل.

ودلل «د. محمد سعيد فرح» على التغيرات التى طرأت على الشخصية المصرية بقوله، هناك دلائل كثيرة تبين أن العناصر الاجتماعية المكونة للشخصية المصرية تم بتحولات أساسية أولها أن التأكيد القديم على المكانة المتوارثة للشخص قد تتغير تدريجياً. كما فقدت الأسرة الممتدة أهميتها ومكانتها فى المجتمع الحضرى. كما أصبحت علاقات القرابة شكلية فى مظهرها، وأعليت مكانة المرأة داخل البيت وخارجه. وكانت الأزمات الاقتصادية المتلاحقة، وعجز دخول أرباب الأسر عن الوفاء بالتزامات السوق هى السبب وراء تفريغ الأسرة من القيم الجمعية[1].

وتمثل آراء «السيد يس» رافداً آخر من روافد مقولات تغير الشخصية القومية المصرية حيث كتب يقول : إن الشخصية المصرية ليست قالباً جامداً تتضمن عدداً من السمات الحضارية والنفسية «الغريزية» التى لا تتغير ولا تنال منها رياح الزمان. لا أنها - فى التحليل العلمى الدقيق - تُعّد انعكاساً لنمط المجتمع بما يتضمنه من علاقات اقتصادية متميزة فى حقبه تاريخية محددة، مضافاً إليها بعد أساسى وهام هو البعد الحضارى الذى يمتد فى الزمان بصورة خفية، قد تستعصى أحياناً على التحليل. أن البعض ممن يتعرضون للشخصية يظنون - خطأ - أن المصرى اليوم هو ابن فراعنة الأمس! ويغيب عنهم أننا يكفى أن نستشير التاريخ، لنعرف أن الشخصية المصرية قد أعيدت صياغاتها بالكامل تقريباً عقب الفتح العربى الإسلامى

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٢٧٤ - ٢٧٦.

لمصر. وليس معنى ذلك أن الفتح العربى قد وجد أمامه شخصية مصرية فرعونية متكاملة! على العكس، فإن هذه الشخصية كانت قد لحقتها تغييرات جسيمة نتيجة تدهور الحكم الفرعونى الخالص منذ فترة بعيدة، بالإضافة إلى ظهور الشخصية المصرية المسيحية، فقد غير المصرى لغته ودينة. فالشخصية المصرية لحقها التغيير بفعل التلقيح الحضارى الواسع المدى الذى تم نتيجة تعرض مصر لعديد من الغزوات الأجنبية، التى استوطن بعضها دلتا وادى النيل فترات طويلة، هذه الدلتا التى كانت أشبه بمعمل حضارى واسع الأرجاء، متعدد الأبعاد، تلاقت فيه الشخصية المصرية مرات عديدة بأنماط شتى من الحضارات أثرت فيها وتأثرت بها[1].

ومن ثم يتضح مما سبق كيف اختلفت آراء المجموعة القائلة بتغير الشخصية القومية جُل الاختلاف عن القائلين باستمرارية الشخصية المصرية. إلى الحد الذى يقفا فيه على طرفى نقيض. ولكن مع ذلك فهناك مفكرين آخرين يقفون موقفاً وسطاً بين القائلين بتغير الشخصية المصرية تغيراً كاملاً، وبين القائلين بثبات الشخصية المصرية وجمودها. فنجد «د. جمال حمدان» الذى قال بالاستمرارية الجنسية والثبات الجنسى فى مصر يخرج لنا بمفهوم الاستمرارية التراكمية للشخصية المصرية يقول «إن الاستمرارية المصرية لا تعنى التكرار **Repetitive** ما تعنى التراكم **Cumulative** فالاستمرارية المصرية إن كانت تعنى شيئاً فإنما تعنى أن القديم فيها لا يعيد نفسه فحسب، ولكنه يضيف إلى نفسه الجديد أيضا، استمرارية إن قل فيها أن ينسخ القديم تماماً، فإنه لا يتناسخ وكفى، وإنما هو أيضا يتحور ويتطور داخلياً وخارجياً، وإن وقع هذا وذاك بهدوء وليد وتدريجى أشد تؤده. ولعل قوله نيوبرى العابرة أدنى إلى تلخص لنا الموقف بطريقة معبرة. فمصر كما

(١) السيد يس، الشخصية العربية «بين صورة الذات ومفهوم الآخر»، مرجع سابق، ص ص ٣٠١-٣٠٢.

يقول هو فى عبارة موجزة موفقة وموحية تصيب كبد الحقيقة دون دماء وبلا دموع، «مصر وثيقة من جلد الرق، الإنجيل فيها مكتوب فوق هيرودوت، وفوق ذلك القرآن، وخلف الجميع لا تزال الكتابة القديمة مقروءة جلية».

ثم أردف «د. جمال حمدان» مؤكداً فكرته السابقة قائلاً: «الواقع أن استمراريتنا تمثل فى التحليل العلمى مزيجاً من التوازن الاستاتيكى - الديناميكى «Daynamic - Static Equilibrium»، بحيث يأتى فى جوهرة أبعد ما يكون عن التوزان الميت. وإنما هو بلغة هربرت سبنسر «توازن متحرك Moving Equilibrium» يمضى قُدماً ويتقدم دائماً بفضل جرعات صغيرة من التغير أو تغيرات صغيرة كالجرعات قصيرة قد تكون بندولية أحياناً ولكنها تراكمية فى النهاية. فلم تكن استمراريتنا محصلة سبق حضارى مبكر مضروباً فى عزلة طبيعية محكمة بعد ذلك، ولا كانت بعد هذا وذاك مجرد إجترار حوصلى، وإنما عملية هضم بناء وبناء مستمر. والواقع والمثير حقاً فى كل هذا هو كيف تتمتع مصر بنظرة عالمية رحبة الأفق كوزموبوليتانية، دون أن تفقد قوامها الذاتى، وكيف أن الجوهر الدفين فيها لا ينسخ وإنما يتناسخ. ولكنا يمكن أن نضعها قاعدة إن مصر كلما زادت تغيراً وتطوراً، زادت شخصيتها تأبداً واستمراراً! كأنما هى تجسيم للمثل الفرنسى «كلما تغير ذا كلما كان ذا نفس الشيء Plus ca change plus cest la mêm chose» حتى فى الماضى البعيد مصر كانت «تمصر» كل جديد تهضمه وتمثله وتفرزه كائناً مصرياً صميماً: الموجات الأجنبية ابتلعتها ومصرتها، الرعاة أمتصتهم فى قالبها الفيضى فصاروا زراعاً مستقرين، حتى الدين مصرته حين أخذت المسيحية وأخرجت منها نسختها الخاصة، القبطية، بعد أن لاثمت بينها وبين الديانة الفرعونية القديمة، وحولتها إلى ديانة قومية ذاتية لا تكاد تعرف خارجها أ، عرقياً إلا قليلاً»[1].

(١) السيد يس، مرجع سابق، ص ص ٥٨٤ - ٥٢٣.

ومما لا شك فيه إننا نتفق تمام الاتفاق مع «د. جمال حمدان» فـي مقولـة الاستمرارية التراكمية للشخصية القومية المصرية. كما نتفق أيضاً مع د. أحمد زايد الذى نظر نظرة موضوعية إلى أبعاد الثبات والتغير فى الشخصية القومية المصرية، وذلك من خلال الدراسة التى قام بها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، بعنوان «المصرى المعاصر مقاربة نظرية وإمبريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية، فقد أكد «د. أحمد زايد» أن تلك الدراسة «ما هى إلا محاولة لفهم بعض الخصائص التى تضفى على الإنسان المصرى فى سياق جديد، وفى ضوء المتغيرات البنائية التى تشكلها دون أى زعم بأنها خصائص عامة وثابتة، فالبنية الخاضعة لعمليات مستمرة من التشكيل، وإعادة التشكيل لا يتوقع فيها وجود خصائص ثابتة عبر الزمن وإذا وجدت مثل هذه الخصائص الثابتة فإنها متغيرة فى وظائفها وفى السياقات التى توجد فيها وفيما تأخذه من مضامين عبر الفترات التاريخية المختلفة، وهذا فى اعتقادنا - بعد أساسى لا يجب إغفاله عند دراسة الشخصية القومية للمجتمع المصرى»(١).

كما أكد «د. أحمد زايد» على نقطة هامة وهى: «أن السمات التى يتميز بها سلوك المصرى وأفكاره واتجاهاته ليست موجودة بنفس القدر لدى كل المصريين، الأمر الذى يؤكده على أهمية متغير الطبقة فى تحليل مثل هذه السمات. كما أن بعض السمات تكون لها سيطرة وسيادة فى فترات تاريخية دون فترات أخرى، بفضل العوامل المؤثرة فى البناء الاجتماعى فى كل فترة تاريخية.، وأولا وقبل كل شئ حاولنا أن نؤكد على أن السمات المحددة للشخصية القومية يجب أن تفهم فى ضوء متغيرات واسعة النطاق، ولا يجب أن يصدر بشأنها تعميمات نظرية غير معتملة

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ٣٠.

على مادة امبيريقية. فقد عانت دراسات الشخصية المصرية من هذه المشكلة حيث بدأ المستشرقون بتقديم انطباعات عن شخصية الإنسان المصرى كانت فى مجملها انطباعات متحيزة نابعة من فرض اطروحات نظرية مثالية «نابعة من الخبرة الغربية» على بناء اجتماعى مغاير. وسار المصريون على نفس المنوال، فطفقوا يكتبون عن الشخصية المصرية مرددين نفس السمات التى ذكرها المستشرقون، دون الركون إلى مادة امبريقية رصينة ودون النظر إلى خصوصية البناء الاجتماعى للمجتمع المصرى بما يحويه من تناقضات[1].

ويدعم الأستاذ الدكتور /سعد الدين إبراهيم هذا الموقف فى كتابه «مصر فى ربع قرن» حيث رفض الخلط بين الثوابت والمتغيرات كما رفض التعميمات التى تطلق على المجتمع المصرى وأكد أن قصة مصر هى التفاعل الجدلى بين الاستمرارية والتغير. فمبادئ الثبات والاستمرارية ترتبط بعدة مفاتيح، أهمها: النسق الأيكولوجى، ومركزية السلطة، وهيمنة البيرقراطية، وتغلغل الدين، أما مبادئ التغير والتحول فهى ترتبط – بدورها – بمفاتيح أهمها: استراتيجية الموقع، عمق وطول التاريخ، تراكم وتشابك أنظمة القيم، والقدرة الجماعية على التكيف.

والتفاعل بين مبادئ الثبات والاستمرارية من ناحية، ومبادئ التغير والتحول من ناحية أخرى هو الذى أنتج المجتمع المصرى المعاصر بقيمه ومؤسساته، وهو الذى صاغ الطابع القومى للشخصية المصرية، وهو المسئول عن مشكلات وهموم مصر الحاضرة[2].

---

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٦٥–١٦٦.

(٢) سعد الدين إبراهيم، مدخل إلى فهم مصر فى سعد الدين إبراهيم وآخرون، مصر فى ربع قرن، ١٩٥٢–١٩٧٧، «دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى»، معهد الإنماء العربى، بيروت، د. ت، ص ص ٢٠ – ٢١.

ومن ثم فإن مجمل موقفنا إزاء الأفكار السابقة حول استمرارية الشخصية المصرية وتغيرها إنما يتجلى فى رفضنا لمقولة ثبات الشخصية المصرية المطلق وجمودها، ورفضنا لمقولة التغير الكلى للشخصية المصرية. فنحن مقتنعون تمام الاقتناع أن «السمات الشخصية ليست شيأ جامداً أزليا ولكنها تخضع بوصفها ظاهرة إنسانية للقانون الرئيسى الذى يحكم كل الظاهرات الإنسانية - الاجتماعية والاقتصادية والنفسية - ونعنى به قانون الحركة والتحول والتغير والضرورة. ولكن مع ذلك فإن هذا التغير لا يمكن أن يكون - بحال من الأحوال - تغيراً كلياً يطرأ على الشخصية القومية المصرية فيحيلها من صورة لنقيضها تماماً، ولكن هناك دائماً على الشخصية القومية المصرية فيحيلها من صورة لنقيضها تماماً، ولكن هناك دائماً عملية إحلال وتجديد نتيجة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة التى تحدث فى المجتمع المصرى».

(جـ) نموذج للدراسات المعاصرة للشخصية المصرية:

دراسة «ملامح الشخصية القومية المصرية بين الاستمرارية والتغير: دراسة سوسيولوجية فى الفترة من السبعينيات للتسعينيات».

وأجرتها المؤلفة فى الفترة من ١٩٩٣ إلى ١٩٩٦، وجاءت الدراسة فى خمسة فصول تناولت الشخصية المصرية من خلال تحليل «سوسيو- تاريخى» حاول أن يكشف عن الكيفية التى تغيرت بها الشخصية المصرية وتأثير البناء الاجتماعى التابع للمجتمع المصرى خلال تلك الفترة التاريخية العصيبة، ومدى ما استمر بها من سمات. وحاولت الدراسة أن تكشف عن عوامل استمرارية أو تغير السمات الأساسية للشخصية المصرية فى تلك الفترة من خلال تحليل «سوسيو - تاريخى» للفترة التاريخية السابقة لها منذ دخول الحملة الفرنسية مصر وحتى بداية فترة التغير الحاسمة فى تاريخنا المعاصر مع بداية تطبيق سياسات الانفتاح الاقتصادى فى السبعينيات.

وركزت الدراسة على تحليل بعض سمات الشخصية القومية المصرية كالصبر، والفكاهة والمرح، والتدين، والتناقض والازدواجية، والفهلوة، والسلبية واللامبالاة، وصورة الذات وصورة الآخر.

وحاولت الباحثة فى تلك الدراسة - التزاماً بمبدأ الخصوصية التاريخية - دراسة السياق التاريخى للعلاقة القائمة بين الشخصية القومية المصرية والبناء الاجتماعى والسلطة فى ظل الاستعمار قديماً والنسق الرأسمالى العالمى حديثاً وذلك من خلال دمج التحليلات «السوسيو - تاريخية» بتحليل مضمون الأعمال الأدبية. والأمثال الشعبية وإعادة تحليل بعض الأفلام السينمائية، للتعرف على طبيعة التفاعلات القائمة بين الإنسان المصرى ومجتمعه فى الحياة اليومية قبل وبعد السبعينيات. كما استعانت بالمنهج الإثنوميثودولوجى للحصول على بيانات ميدانية تساهم فى توضيح الصورة المعاصرة لملامح الشخصية القومية المصرية من واقع الحياة اليومية والتفاعلات القائمة بينها وبين البناء الاجتماعى والسلطة فى ظل النسق الرأسمالى الغالمى الجديد.

ولقد استعانت الدراسة بعدد من المصادر الإمبريقية «التاريخية والميدانية» منها التحليلات التاريخية، وبعض الأعمال الأدبية وتحليلات الأفلام السينمائية، والأمثال الشعبية وتحليلات مواقف الحياة اليومية ودراسات الحالة الموقفية بالإضافة إلى تحليل واقف الحياة اليومية التى جاءت فى برنامج «كلام من دهب»(*).

وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج الهامة سنحاول أن نوجزها فى النقاط التالية:

(*) برنامج تليفزيونى شهير كان يعرض فى التليفزيون المصرى فى التسعينيات.

إن طبيعة المجتمع المصرى كمجتمع تابع وطبيعة تطوره خلال حركة التاريخ الألفى، خلقت منه مجتمعاً مركباً تركيبياً تراكمياً بمعنى أنه يتجاوز فيه القديم والحديث ويتم استدماجهما ليخرج منهما مكوناً توفيقياً تصبح له ماهية تتلاءم مع الوضع الجديد دونما بعد كامل عن القديم.

ومن ثم تبدو الشخصية هنا وكأنها عالم متغير يموج بالتناقضات مثلها مثل البنية التى تشكلها. ولكنها تتسم بالتراكمية أو الاستمرارية التراكمية، بمعنى أنها فى تغيرها تأخذ من القديم وتضيف إليه من الحديث فى عملية توفيقية تدعم استمرار القديم ولكن مع استدماجه مع مقتضيات التغير الذى تفرضه البنائية التاريخية للمجتمع المصرى.

- استمرار سمات «التدين، الصبر، الفكاهة والمرح، السلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية » فى ظروف خاصة، وفى فترات تاريخية ضغط السلطة الحاكمة.

- كما اتضح أيضاً أن سمات «التدين، الصبر، الفكاهة والمرح» تعد من المقومات الأساسية للشخصية المصرية، التى وجدت واستمرت فى كل المراحل التاريخية، ولكن تغيرت وظائفها فى بعض المواقف التاريخية فتفاعلت فى بعض الأحيان للعمل على حفظ توازن الشخصية القومية وللعمل على استقرار البناء الاجتماعى. فى حين تفاعلت فى أحيان أخرى للعمل على دفع الشخصية القومية للثورة وللعمل على تغير الواقع الاجتماعى.

- كذلك اتضح أن سمات «السلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والإزدواجية» تظهر فى المواقف التاريخية التى يزداد فيها حدة التناقضات الاجتماعية والاقتصادية، ويزداد فيها بطش السلطة وسيطرتها على البناء

الاجتماعى والإنسان المصرى. وتحالفها مع النسق الرأسمالى وسيطرتها على البناء الاجتماعى والإنسان المصرى. وتحالفها مع النسق الرأسمالى العالمى وما يفرضه من تناقضات متراكمة تضغط على الإنسان المصرى. وتعمل على ظهور تلك السمات، و إلا أن سمات "السلبية اللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية" هذه تختفى فى المواقف التى يضعف فيها سيطرة النسق الرأسمالى العالمى على المجتمع المصرى التابع، وعندما تتجه السلطة الحاكمة للعمل مع الشعب المصرى لصالح المجتمع المصرى فى مواجهة القوى الخارجية، عندئذ تختفى السلبية واللامبالاة، والفهلوة والتناقض والإزدواجية، وتظهر سمات أخرى إيجابية كالتضحية والفداء، والقيم الإيجابية مثلما حدث أثناء مقاومة الشعب المصر ى للحملة الفرنسية، وفى وقوفهم ضد قوات الاحتلال البريطانى، وفى حرب ٥٦، وفى بداية الستينيات، وفى حرب ٧٣. ولكن تلك الروح الإيجابية لا تستمر كثيراً نظراً لمحاولات النسق الرأسمالى العالمى الدائمة لإعادة دمج المجتمع المصرى ونظراً لعدم وجود تخطيط مسبق لكيفية تنظيم البناء الاجتماعى فى أوقات السلم، ولوجود الكثير من الصراعات والمصالح التى تجعل السلطة دائماً تتحكم فى البناء الاجتماعى فى مبعد عن مشاركة الشعب المصرى، مما يؤدى إلى عودة الإنسان المصرى إلى الإنزواء لحياته الأسرية. وتدريجياً تعود تلك السمات إلى الظهور والانتشار حتى تصبح لها الغلبة إذا ما ساعدت ظروف البناء الاجتماعى على ذلك.

كما اتضح أيضاً ظهور سمات أخرى جديدة على الشخصية القومية المصرية تفرضها طبيعة البنية التاريخية للمجتمع المصرى، فكما سيطرت القيم الغيبية والأفكار الداعية للجمود والتخلف أثناء الحكم العثمانى مثلاً. نجد أن هناك سمات أخرى ظهرت وتجاوزت بل وتصارعت مع تلك القيم الجامدة. نتيجة لانتشار البعثات وحركة الترجمة فى عصر محمد على

وانتشار الأفكار الليبرالية، فانتشرت الأفكار الداعية للعلم، والحرية والديمقراطية، وفى صراع الأفكار الليبرالية مع الموروث الثقافى ظهرت الدعاوى الأصولية الإسلامية كرد فعل لانتشار الأفكار الليبرالية، ونتيجة لحركة المجتمع عبر التاريخ، ونتيجة لانتشار التعليم ونمو الانتلجنسيا المصرية وجهودها الكبيرة كانت الغلبة للأفكار الليبرالية فى وقت من الأوقات حتى دفعت الحركة الوطنية قبل قيام ثورة يوليو. ولكن ذلك لم ينه دور الاتجاهات الإسلامية الأصولية التى ساعدت فى قيام الثورة بشكل أو بآخر، وبعد قيام الثورة انتشرت سمات أخرى جديدة كالمساواة والعدالة الاجتماعية، وإذابة الفوارق بين الطبقات، والاشتراكية، وتحالف قوى الشعب العامل والتى كانت شعار الثورة، والتى التقطها الشعب المصرى الذى عانى آلاف السنين من سلسلة من الاستبداد والمهانة. ثم كانت سلسلة حروبه الطويلة مع الرأسمالية العالمية التى أظهرت فيه روح التضحية والفداء حتى كانت هزيمة ٦٧فسادت سمات انعدام الثقة والإحساس بالمهانة والخضوع وفقدان الثقة فى كل شعارات الثورة. حتى قامت حرب أكتوبر، فظهرت روح التضحية والفداء من جديد، ولكن مع بدايات محادثات السلام، وتحول المعركة إلى معركة سياسية واتفاقات ومعاهدات، انحسر دور الشعب المصرى، وأصبح كل المطلوب منه العودة للعمل وانتظار الخير الكثير على يد سياسات الانفتاح التى قلبت الهرم الاجتماعى رأساً على عقب، فكان لقطط الانفتاح السمان أن تتربع على قمة الهرم الاجتماعى، وعاد إدماج المجتمع المصرى فى النسق الرأسمالى العالمى الجديد- الأمريكى- وتم نشر عدد من القيم والسمات الجديدة، كالوصولية والانتهازية والرشوة والفساد، وأصبح هناك سيطرة للقيم المادية، فى مقابل إهدار قيم العمل والتعليم والنزاهة. ومن ثم حاولت الطبقات الجديدة أن تخلف مناخاً ملائماً لوجودها يعطيها الشرعية والاستمرار،

واستطاعت أن تحقق نوعاً من القبول أو الرضا لمبادئها بين الرأى العام، وإن كان ذلك لم يحدث فى المجتمع المصرى كله بنفس الدرجة، وجاءت تناقضات الثمانينات، وزيادة عدد المليونيرات، واستمرار التوجهات الرأسمالية، وزيادة حدة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية لتعمل على انتشار سمات السلبية واللامبالاة والفهلوة والوصولية والانتهازية، وخلقت مناخاً من التناقض والازدواجية.

(د) العولمة وهاجس الهوية المصرية:

من الثابت اختفاء دراسات تحمل عنوان الشخصية المصرية خلال العقد الأخير، ولكن مجريات الأمور اقتضت ضرورة التحرك من المثقفين والباحثين المصريين والعرب الذين انبروا للدفاع عن الثقافة العربية والمصرية المتهمة بالبربرية والإرهاب وإشعال فتيل الصراع فى كل بقعة من بقع العالم خاصة بعد ١١ سبتمبر، فانعقدت المؤتمرات، وكتبت العديد من المقالات، والأبحاث وتناولت عدد من الأطروحات النظرية واقع العولمة وعلاقتها بالمجتمعات العربية والمجتمع المصرى وتأثيرها على الهوية الثقافية للمجتمع المصرى. ومن الملاحظ أن هناك عدة سمات عامة تطبع هذا السيل من الكتابات وهى:

١ - أن النسبة الغالبة منها لم تفرق بين الهوية الثقافية للمجتمعات العربية وللمجتمع المصرى فى موقفها من العولمة.

٢ - أنها فى أغلبها آراء انطباعية لم تؤسس على منهج علمى واضح، وليس لديها رؤية واضحة ودقيقة عن طبيعة العولمة، ولا عن طبيعة الهوية العربية ولا الهوية المصرية فى الوقت الراهن.

٣ - أنها أخذت مواقف متباينة من العولمة بين الرفض التام لها واعتباره غزو ثقافى من نوع جديد وبين قبولها واعتبارها واقع لا فرار منه

ويجب تقبله، وبين الانبهار بها وتبرير أهمية وضرورة الانخراط فى صيرورتها. وأخيراً الرأى الوسط أو الوسيطة المشهورة لدى الكثير من المثقفين التى تدعو لضرورة قبول العولمة مع إعدادا السبل المناسبة للتفاعل معها.

٣ - ندرة دراسات الشخصية المصرية وإن لم تكن عدم وجودها أصلاً - فى تفاعلها مع مستجدات العولمة وما فرضته من تناقضات متراكمة ومتوافرة على المجتمع المصرى، تركت بصماتها سلباً وإيجابياً على شخصيته.

وقامت مؤتمرات كثيرة لمناقشة قضايا «العولمة والهوية الثقافية» وتناقش أبعاد جديدة للعولمة مثل قضية «الإعلام الثقافة والهوية فى الوطن العربى» ولكننا مع كل ذلك لم نصل بعد لتكوين تصور علمى دقيق عن طبيعة الهوية العربية والمصرية، ولا تصور دقيق لما تعنيه العولمه بكل معانيها وآلياتها وتفاعلاتها وضغوطها، ومردودها على مجتمعاتنا وأثر ذلك على هويتنا الثقافية وعلى الشخصية المصرية. وهذا لا شك يحتاج منا لمزيد من الجهد للرصد العلمى الواعى لتلك الظاهرة بكل آثارها السلبية والإيجابية، لأن بدون هذه الخطوة لن نقوى على مواجهه كائن غريب عنا أسمه «العولمة» بذوات نجهلها، ونجهل إمكاناتها ونقاط ضعفها وقوتها، فكيف لنا أن نتحاور مع الآخر أو نتفاعل معه أو نواجهه، ونحن نجهل حقيقة أنفسنا؟!

تعقيب:

شغل علم الاجتماع ومن قبله الأنثروبولوجيا بقضية القومية والحضارة الغربية، ومثلت جل اهتمام علم الاجتماع الثقافى فيما بعد، حيث أهتم علماء الاجتماع بدراسة قضايا الحضارة والقومية، والثقافة الكلية فى مقابل النزعات العنصرية. ولسان حال المنظرين يكشف عن

انغماس دراسات الشخصية القومية حتى أذنيها فى العنصرية بداية من توقيت بدء البحث عن التعددية الثقافية والطابع القومى المميز للشعوب المختلفة الذى ارتبط بالحركات التوسعية الاستعمارية للغرب فكان لزاما عليه دراسة المجتمعات المستهدفة من غزوه لكى يسهل عليه التعامل معها بشكل أمثل، ومروراً بالحربين العالميتين الأولى والثانية التى شهدت جدلاً فكرياً واسعاً بين المدارس الفكرية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية حول القومية والحضارة، حتى بدأت حرب منظمة ضد مفهوم الشخصية القومية الذى دعمته الأدبيات الألمانية، فبعد نهاية الحرب العالمية الثانية أنبرت الأقلام والأبحاث والدراسات تدحض مفهوم الشخصية القومية لتحل محله مفهومات عدة تحمل نفس المضمون بمسميات عدة وفروق طفيفة فى للمنهج وأسلوب الدراسة، فظهرت مفهومات الطابع الاجتماعى للشخصية، والشخصية الأساسية، والشخصية المنوالية، والشخصية الاجتماعية، والشخصية التسلطية، وكان فضل رواد مدرسة فرانكفورت فى ذلك عظيماً، فلقد كان لما عانوه فى مرحلة الشباب أثناء الحرب العالمية الثانية دوراً كبيراً فى نبذ فكرة القومية والشخصية القومية وفى ذات الوقت كانت بدايات إرهاصات فكرة العالمية والكلية التى تبلورت بعد ذلك تحت مسمى العولمة.

وتحولت مفهومات الشخصية الاجتماعية إلى مفهوم الهوية الثقافية خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية التى هاجر إليها عدد كبير من العلماء والباحثين الأوروبيين، وكان لمدرسة شيكاغو دوراً كبيراً فى دراسة التعددية الثقافية والثقافات الفرعية، داخل المجتمع الأمريكى وخارجة وفى النصف الثانى من القرن العشرين خاصة مع نهايات القرن ظهرت أفكار فوكوياما وصموئيل هنتنجتون عن نهاية الأيدويولوجيا وسيطرة الرأسمالية، وصراع الحضارات التى أشعلت الحرب ضد الإسلام والعرب كعدو جاسم

عقب القضاء على القوة السوفيتية، وصورت الدراسات والأبحاث والمقالات الشخصية العربية بصورة بربرية طالما لجأوا إليها - عن عمد - لتشويه المجتمعات العربية فى عيون الغرب وفى أعين العالم كله، وحتى فى أعين العرب أنفسهم، وثقافة العولمة التى لم تدع مجالاً أمام ما يطلق عليه بالهويات الثقافية، وإنما صار هناك ثقافات عابرة للقومية.

ومن ثم ارتبطت دراسات الشخصية القومية أو الهوية الثقافية - أياً كان المسمى فالمعنى والمقصد واحد - بتسيس الثقافة والعلم والبحث العلمى والسوسيولوجى بصفة خاصة فى لعبة الصراع بين القوى والضعيف، وفى السجال الدائر بينهما دارت رحى حرب علمية أيديولوجية الأصل موضوعية الظاهر عصفت بالموضوعية الحقه فى دارسة الشخصية القومية أو الهوية الثقافية.

ولقد أخذ الصراع الفكرى والتقنى والإعلامى أشكالاً متعددة فى القرن الحادى والعشرين ألقت بظلالها على المجتمعات العربية، وفرضت عليه قضايا لم تطرح من قبل مثل حقيقة الثقافة العربية بين الانغلاق والغزو الثقافى، والتفاعل الثقافى مع الآخر، وموقف الثقافة العربية من قضية صراع الحضارات، ودور الميديا العالمية فى الثقافة العربية، والفجوة التقنية والمعرفية وموقع الثقافة العربية من الثقافة الكونية فى ظل سيطرة الإنترنت، وغيرها من القضايا التى سوف أحاول طرحها فى الفصل التالى.

الفصل الخامس

الثقافة العربية فى مواجهة العصر

بين أطروحات الفكر الكلاسيكى وأدبيات زمن العولمة

□ **تمهيد:**

الثقافة العربية فى مواجهة مع العصر، تتفاعل وتتصارع وربما تذعن أو تخضع، ومواجهة ثقافتنا العربية لمتغيرات العصر مواجهة قديمة حديثة، فالعولمة ميراث قديم فى ثوب جديد لعلاقة المجتمع العربى بالغرب، تلك العلاقة التى غلب عليها الصراع حيث نظر الغرب للعرب دوماً نظرته للغازى الذى جاب معظم أوروبا أثناء الفتح العربى، وسادت نظرة الغرب الدونية للمجتمعات العربية، وكرس الاستعمار، وفكر الحداثة وما بعد الحداثة تلك النظرة الدونية للعرب وللثقافة العربية فى أعين الغرب الأوروبى والأمريكى، وفى أعين العرب أنفسهم.

وفى الأونة الأخيرة فرضت العولمة بآلياتها المختلفة مواجهة من نوع جديد من الثقافة الغربية، فآليات العولمة صارت أكثر ضراوة وشراسة عن كل آليات الغرب التى أُتبعت فى المواجهات التاريخية السابقة، وصارت المواجهة الثقافية أو عولمة الثقافة خطر جاثم على الثقافة الغربية التى غلبت عليها منطق الاستهلاك والتقليد، وصارت الصورة الضبابية حتى فى الأوساط الثقافية السائد فتضاربت الرؤى ولم يعد هناك استراتيجية عربية واضحة للتعامل مع العولمة.

ومن هنا اختلفت الرؤى حول تشخيص العولمة، وما فرضتها من قضايا على العالم العربى، فالبعض يرجعها إلى صراع كلاسيكى قديم، والبعض الآخر يرى أنها وضع جديد وليد أدبيات زمن العولمة.

وسوف أحاول فى هذا الفصل مناقشة أهم القضايا التى فرضتها العولمة على الثقافة العربية، وموقف المثقفون العرب منها، وموقف الثقافة العربية من قضيتى صراع الحضارات وحوار الثقافات والميديا العالمية وما

فرضته على الميديا العربية من تبعية ثقافية وإعلامية وأثر ذلك فى فرض ثقافة العولمة، وتأثيره على الثقافة العربية والفجوة المعرفية للمجتمعات العربية والآليات العربية لمواجهتها – وتأثير ثقافة الإنترنت سلباً وإيجاباً على العرب، والإنترنت وتغير ثقافة الجريمة، والآثار السلبية لجرائم الإنترنت ... الخ.

كلها قضايا «سوسيو- ثقافية» ملحة يواجهها المجتمع العربة فى عصر العولمة سوف أحاول تناولها فى هذا الفصل .

أولاً ـ العولمة والثقافة العربية:

سوف أحاول تحليل قضية العولمة والثقافة العربية من خلال محاور ثلاثة الأولى: العولمة ... المفهوم والماهية، ثم العرب والعولمة، وأخيراً الثقافة العربية والعولمة.

(أ) العولمة ... المفهوم والماهية:

منذ بداية عقد التسعينيات والحديث يجرى على نطاق واسع فى كل أنحاء العالم وعلى المستويات جميعها وربما بين كل الفئات حول العولمة. وبرزت خلال الآونة الأخيرة تساؤلات مشروعة عن طبيعة العولمة، وعن حقائقها وأوهامها، وعن فرصها ومخاطرها، وعن كيفية التعامل مع إفرازتها ومترتباتها. وأصبح من غير الممكن فهم عقد التسعينيات وما حدث ويحدث فيه من تطورات متلاحقة دون الرجوع إلى ظاهرة العولمة التى أصبحت الآن. وكما يقول فدرستون ولاش – الإطار المرجعى لكل الدراسات الاجتماعية والإنسانية. لقد برزت بشكل واضح خلال عقد التسعينيات لكنها سرعان ما تحولت إلى قوة من القوى المؤثرة فى الحقائق والوقائع الحياتية المعاصرة. وهى الآن القوة الرئيسية التي تقود البشرية ككل إلى المستقبل، وتعدلها لمعطيات ومتطلبات القرن الواحد والعشرين. وأصبح من الواضح أن معظم

التحولات الاقتصادية والسياسية والعلمية والثقافية المذهلة والمتسارعة التى يشهدها العالم هى: إما سبب من أسباب العولمة، أو أنها مجرد نتيجة من نتائجها الضخمة والعميقة. كل المجتمعات – بما فى ذلك عصر العولمة – كما أن كل الدول – بما فى ذلك أكثرها ميلاً للتقوقع معنية اليوم بالعولمة شاءت ذلك أم أبت. لكن فى الوقت الذى يتجه فيه الكل نحو العولمة، فإن البعض يبدو مندفعاً نحوها بسرعة فائقة، ومن دون تردد، وبحماس ما بعده حماس، فى حين أن البعض الآخر يبدو وكأنه يحبو نحوها ببطء شديد ويتردد، وربما بتخوف وبخطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء[1].

وإذا ما حاولنا تحليل العولمة على مستوى المفهوم وعلى مستوى الماهية والعملية، فإننا نواجه باختلاف المفهوم والاصطلاح عن الماهية والعملية، فللمفهوم أيديولوجيا تخفى حقيقة وماهية العولمة لتدعو إلى عالم واحد، وكأن لكل أجزاء العالم الحق الكامل فى الاتصال والتواصل والتفاعل بنفس الدرجة داخل هذا العالم الواحد. ولأبدأ تحليلى بالمفهوم.

فمفهوم العولمة: العولمة (**Mondialisation**) أو (**Globaliziation**) لغة يعنى إكساب الشئ طابع العالمية، وبخاصة جعل نطاق الشئ أو تطبيقه عالمياً، أى نقله من المحدود المراقب (الدولة القومية) إلى اللامحدود الذى ينأى عن كل مراقبة (الكون).

أما اصطلاحاً فتشير إلى ذلك التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية، للدول ذات السيادة، أو انتماء إلى وطن محدد أو لدول معينة، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية.

(١) عبد الخالق عبد الله، العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة عالم الفكر، مج ٢٨، ع٢، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٩، ص ص٣٩-٤٠.

إذن فالعولمة تمثل ذلك التداخل الكثيف فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين مختلف دول العالم، وهو الذى أصبح من المستحيل ضبط تأثيراته والتحكم فيه بالإجراءات التقليدية، كإغلاق الحدود وقطع العلاقات الدبلوماسية مثلاً[1]. فالعولمة Globalization - وليس Globality - تنهض على منظومة من المفاهيم التى تبدأ من الاقتصاد والعلاقات الدولية والإعلام، ولا تنتهى عند أنماط الاستهلاك وصيغ الحياة الاجتماعية والثقافية وتحديد تراتب القيم وما هو مقبول منها وما هو مرفوض على جميع المستويات، وإنما تسعى للتدخل فى كل كبيرة وصغيرة لتحكم قبضتها على الإنسان والعالم، فى مرحلة من تاريخها لم تكن إمكانية السيطرة عليها فيها من قبل أكثر إحكاماً وشمولية مما هو عليه الآن[2].

فالعولمة Globalization بكل بساطة هى ظاهرة التوحد الثقافى والاقتصادى التى يشهدها عالم اليوم، مع عدم إغفال بقية النواحى، من سياسية واجتماعية ولكن التوحد الثقافى والاقتصادى يبقى هو الظاهرة الأبرز.ونقول يشهدها عالم اليوم لأن الثورة التقنية الخيرة، أو الثورة الثالثة فى تاريخ البشرية، فى وسائل الاتصالات والمعلومات جعلت من العولمة ظاهرة واضحة للعيان أكثر من أى وقت مضى[3].

---

(١) عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجى للعولمة، أعمال ندوة «رؤية الشباب العربى للعولمة» معهد البحوث والدراسات العربية، ٢٤-٢٥ نوفمبر/ تشرين، تحرير نيفين مسعد، ٢٠٠٠، ص١٥.

(٢) صبرى حافظ، العولمة والثقافة القومية: آليات الهيمنة والمقاومة، سلسلة أبحاث المؤتمرات٧١، الهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩، ص ص ٥٩٧ - ٥٩٨.

(٣) تركى الحمد، هوية بلا هوية: نحن والعولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات ٧١، مرجع سابق، ص ص ٢٦٣، ٢٦٤.

وكان من المفترض أن تشكل العولمة المعاصرة - فى ثوبها الجديد - دعائم لتوحيد أجزاء العالم غير أن الواقع العملى يشير إلى عكس ما كان متوقعاً، حيث يشهد العالم اختلافاً فى المعايير وتغيراً فى الثوابت الفكرية وعدم المساواة بين البشر، وصراعات وتفكك، وغطرسة وتهميش ، وانهيار على كافة المستويات، بل على كافة الأصعدة حتى الأخلاقية والقيمة منها. ومع هذا يظل الداعون للعولمة والمناصرون لها يقدمون التبريرات لدعم توجهاتها، ولا عجب فى ذلك فالعولمة مسار تاريخى ذا طابع كونى، وهى ليست حدثاً بل هى مشروع ترددت أصداؤه منذ أكثر من قرنيين تقريباً، بدأ محلاً للصراع بين القطبين فى زمن تعدد الأقطاب بحثاً عن سيطرة القوة الواحدة. وبرزت بوادره بعد الحرب العالمية الثانية وتبلور مفهومه فى مطلع التسعينيات[1].

ومن الأبعاد الأيديولوجية للعولمة أنها لفظ يصف ما يجرى على السطح دون أن يفصح عن محتواه الحقيقى. إذ أن الكلام يجرى عن العولمة من دون إفادة السؤال عما يجرى عولمته.فالذين «يهللون» لظاهرة العولمة يقعون فى مغالطة فادحة، فهم يفهمون العولمة أو يحاولون تصويرها على أنها تنطوى على عملية (تحرر) من رقبة الدولة القومية إلى أفق الإنسانية الواسع، تحرر من نظام التخطيط الأمر الثقيل إلى نظام السوق الحرة، تحرر من الولاء لثقافة ضيقة متعصبة إلى ثقافة عالمية واحدة يتساوى فيها الناس والأمم جميعاً، تحرر من التعصب الأيديولوجى معينة على الانفتاح على مختلف الأفكار من دون أى تعصب وتشنج، تحرر من كل صور اللاعقلانية الناتجة عن التحيز المسبق لأمة أو دين أو أيديولوجيا بعينها إلى عقلانية

(١) احمد مجدى حجازى، العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب، دراسات فى تحديات النظام العالمى الجديد، القاهرة، الدار المصرية، السعودية، ٢٠٠٥، ص ص ١٩، ٢٠.

العلم وحياد الثقافة . وهو ما يتناقض مع أبرز وظائف العولمة من حيث كونها وسيلة للسيطرة على الإرادة الواعى وربطه بصور ومشاهدات ذات طابع إعلامى تحجب العقل وتشل فاعليته. وتنمط الذوق وتقولب السلوك(١).

وتجمع معظم الآراء والمناقشات على أن الثقافة بُعد هام للعولمة وعلى الرغم من أنها يُنظر إليها الآن كظاهرة متعددة الأبعاد، إلا أن ذلك لا يقلل أبداً من أهمية البعد الثقافى فى تحليل العولمة(٢).

فالعولمة تعمل على تسطيح الوعى وعلى الترويج لثقافة إعلامية تصنع الذوق الاستهلاكى، فهى ثقافة الاختراق التى هى مكونات الثقافة الإعلامية الجماهيرية فى الولايات المتحدة الأمريكية «ويمكن حصرها فى وهم الفردية، ووهم الخيار الشخصى، ووهم الحياد، ووهم الطبيعة البشرية التى لا تتغير، ووهم غياب الصراع الاجتماعى»(٣).

والعولمة بهذا المعنى تصبح أيديولوجيا مشددة أو متطرفة تعمل على تنميط المجتمعات والأفراد وتوحيد رؤاهم وتصوراتهم وأحلامهم وتطلعاتهم لشكل قسرى سواء على شكل «أمركة للعالم» أو «تغريب له» ووسيلتها فى ذلك الإعلام السمعى البصرى، ذلك أن الصورة هى المفتاح السحرى للنظام الثقافى العولمى الجديد، نظام إنتاج وعى الإنسان بالعالم، أنها المادة الثقافية الأساسية التى يجرى تسويقها على أوسع نطاق جماهيرى،

(١) ماهر الشريف، ماذا يعنى «الاستقلال الثقافى» فى زمن العولمة؟ سلسلة أبحاث المؤتمرات ٧١، العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٥٩٩.

(2) John Tomlinson, Globalization and Culture Oxford, Polity Press, 1999. P. 13.

(٣) ماهر الشريف، مرجع سابق، ص ٥٩٩.

وهى تقوم، فى إطار العولمة الأيديولوجية، بالدور نفسه الذى قامت به الكلمة فى سائر التواريخ الثقافية التى سلفت(1).

وتعد عولمة الثقافة الاستهلاكية، وصناعة الثقافة من أهم الآليات الثقافية للعولمة. فعولمة الثقافة الاستهلاكية لتشويه البنى التقليدية ولتغريب الإنسان وعزله عن قضاياه وإدخال الضعف لديه والتشكيك فى جميع قناعاته الوطنية والقومية والأيديولوجية والدينية. وذلك بهدف إخضاعه نهائياً للقوى والنخب المسيطرة على القرية الكونية وإضعاف روح النقد والمقاومة عنده، حتى يستسلم نهائياً إلى واقع الإحباط فيقبل بالخضوع لهذه القوى أو التصالح معها.

وترتبط الثقافة الاستهلاكية، خاصة الثقافة الشعبية الأمريكية بصناعة الثقافة، وخاصة وأن أمريكا تمتلك كل عوامل نشر وتصدير الثقافة الاستهلاكية على دول العالم أجمع، ويرجع ذلك إلى أنها تمتلك كافة مقومات صناعة وتصدير الثقافة(2).

ومن ثم طغى النمط الثقافى الاستهلاكى الأمريكى حتى عام القيم التقليدية فى المجتمع الغربى، تحت وطأة سيطرة تأثير وسائل الإعلام، التى تنشر الحلم الأمريكى الذى يدعم أيديولوجيا أو ربما أسطورة سعادة الأفراد الكاملة فى الاستهلاك. ومن ثم تدرك أمريكا أنها يمكنها نشر نمطها الثقافى فى العالم، فتدعم انعدام الأخلاق والقيم الإنسانية فى مقابل

---

(1) عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجى للعولمة، «رؤية الشباب العربى للعولمة» أعمال الندوة التى نظمها معهد البحوث والدراسات العربية، مرجع سابق، ص ص ٢٨ - ٣٠.

(2) أحمد مجدى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات/٧١، مرجع سابق، ص ص ١٥٣، ١٥٦.

تدعيم القيم المادية والاستهلاكية. فأصبح الدولار هو المقدس وهو البديل السهل للقيم الثقافية المفقودة، وهى دعوة لتدعيم الجشع والازدواجية فى ظل سيطرة فكر ما بعد الحداثة الأمريكية. ويدعم الإعلام أسطورة الاستهلاك كأهم أولويات الرأسمالية الجديدة[1].

وإذا كان هذا هو حال العولمة بصفة عامة، فما هو وضع العرب والثقافة العربية فى ظل تداعيات العولمة؟ وما موقفنا منها؟ هذا ما سأحاول تناوله فيما يلى.

(ب) العرب والعولمة:

اتخذت ظاهرة العولمة وجهاً جديداً أكثر شراسة عقب أحداث سبتمبر ٢٠٠١ ترك تداعياته على المجتمعات العربية، فلقد أعلنت الإدارة الأمريكية ما أطلقت عليه «استراتيجية الأمن القومى للويلات المتحدة الأمريكية» ، وهى وثيقة اعتبرها البعض إعلاناً إمبراطورياً جديداً للهيمنة الأمريكية على العالم وتحتوى الوثيقة على ٣١ صفحة كاملة تمثل انقلاباً حقيقياً فى العلاقات الدولية حيث تتبنى ما تطلق عليه الحروب الاستباقية فى مواجهة من تسميهم الوثيقة بالإرهابيين، أى الجماعات أو التنظيمات التى تمثل تهديداً لأمريكا، وأيضاً فى مواجهة الدول التى تضعهم أمريكا فى خانة محور الشر باعتبارهم قادرين على إنتاج أسلحة غير تقليدية يمكن أن تصل إلى يد هذه الجماعات، فلم تعد مبادئ الاحتواء أو الردع أو الردع المتبادل صالحة اليوم فى ظل الهيمنة المطلقة لأمريكا على العالم، إنما الجديد هو «الحرب الاستباقية» فى مواجهة من يهدد الحدود الأمريكية.

---

(1) Arthur and Mqrilouse Kroker, The Violence of the Global, Available at: http://www.westland.net/Venice/art/cronk/consumer.htmsprev=/ p.1of 9.

تتحدث الاستراتيجية الجديدة عن ضرورة تكريس قيم الحرية والحفاظ على الكرامة الإنسانية والدعاية لقيم الديمقراطية والليبرالية الاقتصادية والتى تعنى السوق المفتوح والمجتمع المفتوح، وهى لا تسعى لتكريس هذه القيم فى المجتمعات الغربية، وإنما تعمل على فرضها فرضاً - وبالقوة إذا أقتضى الأمر - حيث جاء بالنص فى الوثيقة «سوف تستخدم الولايات المتحدة قوتها العسكرية والاقتصادية لتشجيع قيام المجتمعات الحرة والمفتوحة وستفعل كل ما فى وسعها للمحافظة على وضعها بوصفها القوة العظمى الوحيدة فى العالم والتركيز على استخدام المعونة الأمريكية وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى لكسب معركة القيم والأفكار المتناسقة، بما فى ذلك معركة مستقبل العالم الإسلامى»[1].

وللعالم نصيب الأسد من العولمة أو الأمركة وتوجهاتها السيادية على منطقة الشرق الأوسط عقب حرب الخليج الثانية مما كان له آثار بالغة على الوطن تمثلت فى التداعيات الآتية:

١ - مشاركة دول الوطن العربى فى العولمة ومظاهرها بشكل أقرب للهرولة منه إلى الدخول المتأنى وفق استراتيجية متناسقة واضحة المعالم متماسكة البنيان تعالج الاحتياجات والمصالح الفعلية الحالية والمستقبلية، ويتضح ذلك من عدد الدول الخاضعة للتكيف الهيكلى، وهو ما يعكس خياراً مجبوياً لا يترجم بالضروريات خيارات المواطنين.

٢ - ظهور الأصولية الإسلامية فى ظل إتضاح سلبيات العولمة وغياب المشروع الحضارى العربى، بالإضافة إلى تأثيرات حرب الخليج الثانية

(١) محمد صفوت قابل، الدولة النامية والعولمة، دار الحكمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٤٢ - ٤٤.

وما تلاها من نتائج ساعدت على انتشار الأصولية الإسلامية مع اختلاف الدرجة فيما بين الدول العربية، فقد وصلت فى الجزائر إلى مستوى خطير تمثل فى المذابح اليومية، وأقل من ذلك فى مصر واليمن، فيما وصلت فى السودان إلى حد المشاركة فى الحكم حتى عام ١٩٩٩.

٣ - ضعف الفكرة القومية، حيث أخذت أضواء العولمة تبهر أعين الدول العربية، وبدأ العرب فى التحلل من قويتهم العربية فى ظل ضعف إنجازاتها. ولم يختلف ذلك من المغرب العربى إلى المشرق العربى الذى استعاض بالأمن الأوروبى والأمريكى عن الأمن القومى العربى.

٤ - تفكك أواصر الوطن العربى، وهو مرتبط بضعف القومية العربية، والسبب الرئيسى فى ذلك يرجع إلى تأثيرات حرب الخليج الثانية وغزو العراق للكويت، وهو الغزو الذى قسم الوطن العربى إلى دول مؤيدة للتدخل الأجنبى ودول معارضة له، مما أفقد الوحدة العربية معناها، وبث بذور الخلاف والشقاق بين دول الوطن العربى، وخلق التشكك فى القومية العربية، وأظهرت عجز الجامعة العربية، وكشف على الجملة مدى الشغف الذى يعانى منه النظام العربى ومؤسساته[١].

٥ - فرض صيغ عولمة إقليمية، حيث حاولت القوى الكبرى السيطرة على الوطن العربى وقدراته وجعله يدور فى فلكها، وذلك بالترويج

(١) أحمد إبراهيم، مستقبل الدولة فى الوطن العربى فى ظل العولمة، فى أعمال ندوة، «رؤية الشباب العربى للعولمة»، مرجع سابق، ص ص ١٧٣، ١٧٤.

لصيغتين هما صيغتا الشراكة الأوزبية المتوسطة والشرق أوسطية [1].

ومن البديهى أن دول الوطن العربى لم تتأثر بالعولمة بنفس القدر. وإنما تأثرت بنسب متفاوتة، فدرجة تأثر العراق وليبيا والسودان بالعولمة ليس كدول الخليج العربى أو مصر أو المغرب العربى، فلكل دولة سياساتها، وقدراتها الاقتصادية، وإرثها الحضارى الذى يجعلها تختلف من حيث الدرجة - فى تفاعلها مع آليات وتداعيات العولمة.

وليس هناك من شك فى أن الثقافة العربية دخلت فى مواجهة شرسة لافكاك منها مع آليات العولمة، وجعلت المثقف العربى فى موقف لا يحسد عليه، وهذا ما سوف أحاول رصده فيما يلى.

(جـ) الثقافة العربية والعولمة:

على الرغم من الاعتراف بالشوط الذى قطعته الثقافة العربية حتى الآن فى تعرف ذاتها، وتحديد هويتها، وإثبات وجودها فى عالم تنافس صعب: وصمودها فى وجه محاولات تجزئتها وطمسها، وبعثرة ثوابتها وسلخها عن لغتها العربية، فإنه لابد من الاعتراف بأن الثقافة العربية مازالت غارقة فى معركة بناء نفسها من الداخل، وأن لديها من العوائق الذاتية الراسخة فى عقلية المثقفين، وطرق تفكيرهم، ومصادر مرجعيتهم، واختلاف ولاءاتهم، وتمزق صفوفهم، وهشاشة محاوراتهم، وبعد الشقة بينهم وبين الجمهور، وغير ذلك من الظواهر السلبية... ، ما يمكن أن يدمر أية ثقافة ناشئة أو ضعيفة المستندات. ولكن الثقافة العربية بفضل عوامل دينية وتاريخية وقومية وشعبية مازالت تقف على قدميها وتصارع عوامل تآكل ثقافية داخلية، وعوامل تفتيت إطارية سياسية واجتماعية من حولها. ولعل من أهم العوامل الداخلية نزعة مناهضة الثقافة Anti - Intellectualism

(١) أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص ص ١٧٤ - ١٧٥.

لدى الفئتين الأساسيتين اللتين كانتا فى الماضى تسعفان الثقافة بالأيدى والمدد، وهما فئة السيادة السياسية (الطبقة الحاكمة) وفئة السيادة الاقتصادية (الإقطاعية، فالبرجوازية، فقطاع الأعمال الخاص) وهاتان الفئتان تتعاونان الآن ليس على تهميش دور الثقافة فقط، ولكن أيضا على صرف مستهلكى الثقافة (أى الجمهور المتلقى) عن أية ثقافة جادة وتزييف المادة الثقافية التى يفترض أن تطرح بين يديه وتحويلها إلى بهرج إعلامى ترفيهى وتسخير المنجزات الاتصالية الفائضة لهذا الغرض فالاهتمام بالثقافة موجود، ولكنه مقلوب رأساً على عقب وموجه لتسخيرها للمآرب والأهواء[1].

وتتمثل إشكالية الثقافة فى إطار عملية العولمة الثقافية فى ازدواجية الفكر، الذى ورث المحافظة على التراث فى ماضيه مع السعى المستمر نحو الانفتاح المظهرى على التحديث أو تبنى الوافد والمعاصر. وما زلنا - كعرب - نعيش منذ عصر النهضة حتى اليوم فى تأرجح مستمر بين هذه المتناقضات، أى بفكر مزدوج. حيث تكمن بداخل المفكر العربى متناقضات وصراعات تتمثل فى تمجيد الماضى بعيداً عن الحاضر، بل على حساب هذا الأخير. وهو، فى الوقت نفسه يتغنى بالعصرية، فيأخذ منها نتاجها دون آليات تقدمها، فيبقى أسيراً فى داخل ماضيه على المستوى المادى، لكنه لا يستطيع أن يفرق بين ماضيه وحاضره، بين الإرث والموروث ومن ثم لا يستطيع أن يعيد تأسيس فكره أو إعادة إنتاج آليات العقل العربى، ولا يستطيع توجيه مضمون ثقافته فى اتجاهات ذاتية مستقلة[2]،

---

(١) حسام الخطيب، أى أفق للثقافة العربية وأدبها فى عصر الاتصال والعولمة، مجلة عالم الفكر، مج٢٨، ع٢، أكتوبر/ ديسمبر ١٩٩٩، ص ٣٣٥.

(٢) أحمد مجدى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ١٦٠.

ولهذا أصبح الفكر العربى يعانى من هوة بين التراث ومعطيات العصر، بين الفكر والواقع.

إن اختيارات المثقفين العرب ومواقفهم من قضاياهم بعضها واضح تماماً والبعض الآخر يكتنفه غير قليل من الغموض. ولعله من نافلة القول أن تحليل وضع العرب فى الزمان والمكان، أو فى «الموضع والموقع» يدلل على أن الانصياع لحو المضمون الأيديولوجي يطغى دائماً على آليات الفكر العلمى فى تبنى الرؤى وتفسير الواقع وقضاياه. حيث يلاحظ أن المناقشات الدائرة تتعلق بمضامين الثقافة «الأيديولوجيا» أكثر مما ترتبط بأبنية العقل وآلياته (منهجية الفكر العلمى)، ولهذا تنفض الندوات معبرة بصورة أوضح عن ازدواجية الفكر واغتراب المتناقضات حيث الصراع بين ما هو موقف تقليدى راسخ وما هو موقف حديث ومعاصر، بين ما هو سلفى وما هو وافد، بين الموقف من الأنا والموقف من الآخر، مما يشكل حالة من فقدان الذات، ومن ثم تظهر أزمة الفكر العربى سواء على مستوى آلية الفكر (العقل) أو على المستوى مضمون الثقافة (الأيديولوجيا). وتصبح الإشكالية هنا: كيف يمكن الخروج من حالة الأنا» التقليدية، إلى حالة «الآخر» المعاصرة؟ مع عدم الإخلال بمبدأ الاستقلالية العربية، أى عدم فقدان استقلالية الموروث وإعادة تأسيسه لصالح المجتمع العربى وتنميته[1].

ويؤكد د. عبد السلام المسدى «أن الرقابة الذاتية التى يمارسها المثقف العربى على نفسه فى التصدى لاستشراء الرقابة الكونية المكتسحة هى أخطر على المجتمع وأدعى إلى الإضرار به وأعمق نسفاً لقواعده من أى رقابة أخرى قد تتسلط عليه أو قد يتوهم أنها تتسلط عليه»[2].

(١) احمد مجدى حجازى، مرجع سابق، ص ص ١٦٠ - ١٦١.

(٢) محمد حسين أبو العلا، ديكتاتورية العولمة: قراءة تحليلية فى فكر المثقف، مكتبه مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٠٣.

كما يؤكد د. «عبد السلام المسدى» فى موضع آخر انقسام الخطاب العربى فى أدبيات المثقفين العرب إزاء العولمة إلى خطابان متدابران يجنح الأول إلى منطق التبرير، ويميل الثانى إلى الاتهام. وكلاهما على قدر عالٍ من الوفاء الحضارى والحماس الفياض لمقومات الهوية التاريخية[1].

وتقسيم د. «عبد السلام المسدى» لموقف المثقف العربى بين مؤيد ومعارض وآخر ينحو موقفاً وسطاً يجعله يمشى على حد السيف إزاء الإيمان بالآخر بالذى يثبت الواقع زيف نواياه الطيبة نحونا كعرب. هذا التقسيم الحصيف شامل وإن كان لا يكشف عن التحذب والتشرذم العربى إزاء العولمة، وإنى أتفق كثيراً مع رأى د. «عبد السلام المسدى» وإن كنت أتعطش للتعرف على أنماط مختلقة للمثقف العربى إزاء موقفه من العولمة، وإنى أرى فى الطرح الذى قدمه «مصطفى عبد الستار» ما يشفى تعطشى لمزيد من الاقتراب من حال الثقافة العربية والمثقف العربى فى ظل العولمة. وهو يصنف أنماط المثقف العربى المعاصر إلى:

(١) المثقف السلفي: هو المثقف الذى يتخذ موقفاً حاداً من العولمة ملوحا بكل الطاقات الحية للتراث الإسلامى، وينتمى لجماعات تعتبر الارتداد للماضى هو الحل اعتماداً على أن الحضارة الإسلامية قد قامت على مفهوم جغرافى واسع النطاق شبيه بالعولمة وبالمقدرة على احتضان الثقافات والجدال والنقد والتيارات الفكري، وأن القيم المثلى المنتقاة هى تلك التى عرفتها قبائل العرب فى إحدى مراحلها المبكرة.

---

(١) عبد السلام المسدى، المثقف العربى والتحالفات المتعينه فى عصر العولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧، العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص٣٣٥.

(٢) المثقف المتطرف: وهو مثقف الإخوان الذى يقوم بتوظيف تكنولوجيا الإعلام وأساليبه فى الحملات الانتخابية للجماعة واستخدام الكمبيوتر فى بناء هيكلها التنظيمى وخريطة انتشارها داخليا وكوادرها، ففى حين استخدم هذا المثقف أساليب عصر العولمة فإنه لم يتأثر فكرياً من حيث المعتقد الدينى فقد ظل موقفه يدور حول بنية التفسيرات التقليدية[1].

(٣) المثقف المؤيد: وهو المثقف الذى يجرى فى سياق العولمة ويخضع للإبهار التكنولوجى ويستنيم لحضارة المعلوماتية وآلياتها ويستخدم لغتنا فى ترويج بضائع أمريكية، ولأن العلاقة وثيقة بين العولمة الأمريكية ونظرياتها الإسرائيلية فإنه يستخدم علمه فى تأكيد جذور الثقافة والتراث الشعبى والأساطير اليهودية فى تراثنا وحضارتنا القديمة، ثم يوظف ثقافته لتأكيد صور الإعلانات للسيد - ماكدونالد أو ترويج البضاعة الأمريكية بأساليب جديدة.

(٤) المثقف الغائب: هو المثقف الغائب عن الأغلبية وقيمها فى حضور الأمية المجانية والثقافية، يقوم بدور مثقف العولمة فى وقت نعانى من بطء التنمية والتخلف التكنولوجى والمعلوماتى ويتفرغ للجنس فيشجعه ويسعى لتشجيع ظاهرة النجومية الفنية والثقافية فى جميع المجالات بهدف تحويل إنتاجها إلى سلع رائجة ومبرمجة.

(٥) المثقف عابر القارات: هو المثقف المنتمى للثقافة التى جاءت من أموال المعونة الأمريكية وأدوات الاتصال والكمبيوتر، من ثم فهو مثقف عالى ينتمى لهذه العولمة مباعد بينه وبين الفئات الاجتماعية

(١) محمد حسين أبو العلا، مرجع سابق، ص ص ١٠٣ - ١٠٤.

المحلية، ويسعى لإعادة تغير المجتمع وتغيير السائد فيه والتخلى عن القيم التراثية، ونستطيع أن نجده فى مراكز الأبحاث داخل الجامعات وخارجها وفى المراكز البحثية الرسمية أو الأهلية.

(٦) المثقف المهمش: هو المثقف الذى رفض أن يساير الركب ويستفيد من التغيرات الحادثة بالنسبة للشركات متعددة الجنسية التى تقوم بتجنيد مفكرين وكتاب من مختلف البلاد ينظرون ويروجون لأفكار العولمة والكونية، ويؤكدون أن الانتماء لأمة أو وطن قد أصبح من مخلفات الماضى، من ثم لم يشكل هذا المثقف إلا فئة بسيطة لم تستطع الوقوف أمام الدولة ومن وراءها القوى الاقتصادية الضخمة ومن ثم كان مآلها التهميش[(١)].

(٧) المثقف الجديد: هو أقرب إلى رجل الأعمال منه إلى المثقف، يتحدث عن الصراع العربى الإسرائيلى ويحاور منتقديه فى جدل ذى خبرة ماركسية اعتادها حين كان ينتمى لليسار، ولا مانع لديه من أن يتحدث عن ثقافة السلام وعن أطفال الحجارة وفى الوقت نفسه يقبض المبالغ الطائلة من جماعات تخفى وجوهها وراء أقنعة كثيرة.

والملاحظ لتلك الأنماط الثقافية فى وجودها الفعلى يجد أنها أنماط تحكمها تناقضات عامة على المستوى الكلى، إذ أنها تنحصر بين التأييد ليس النظرى بل النفعى المصلحى بأنواعه ودرجاته وبين الرفض والانعزال غير القائم على قاعدة أيديولوجية تبريريه تحمل موقفاً ثقافياً قومياً، ذلك فضلاً عن التناقضات التى يتضمنها كل نمط فى ذاته، كما يلاحظ أنه ليس هناك فروقاً فاصلة يمكن الاستناد إليها حين يتم تحديد نمط

(١) محمد حسين أبو العلا، مرجع سابق، ص ص ١٠٤ – ١٠٥.

بعينه، من ثم يمكن اعتبار أن المثقف المؤيد الغائب، عابر القارات هم نمط واحد من فئات المثقفين بينما يمثل المثقف السلفى المتطرف المهمش نمطاً آخر لكن لكل منهما خصائصه التى تميزه. ويعنى ذلك أن دور المثقف العربى بصفة عامة تجاه العولمة هو دور ثنائى يقوم على النقيضين ومن ثم يعكس ازدواجية الرؤية ويعكس مؤشراً هاماً ينفى وجود تقييم موضوعى عقلانى تنطلق منه وجود تقييم موضوعى عقلانى تنطلق منه الاتجاهات نحو ظاهرة العولمة ففى إطار الأزمة الحضارية المعاصرة للعالم العربى هناك حتميات كثيرة تتطلب أدواراً أخرى غير تلك التى تقوم بها هذه الأنماط حتى يكون المثقف هو أحد وسائل تجاوز هذه الأزمة وليس أهم أدوات تكريسها[1].

ومن ثم يصبح النتاج الثقافى معبراً عن تشوه وتناقض داخلى متشعب، يتسم بالانقسام والتحذب وغياب الحوار الموضوعى والنقد الذاتى. فالثقافة العربية نموذج يموج بالرؤى الداعية إلى الانغلاق الثقافى وتنظر للعولمة كنوع من أنواع الغزو الثقافى الذى ينبغى مواجهته أو الابتعاد عنه والتقوقع داخل الذات خوفاً من ذلك الغازى الذى لا يمكن الإفلات من قواه إذا ما تركنا له الحبل على الغارب. وإذا ما حاولنا رصد الثقافة العربية فإننا نواجه بتيارين أحدهما يدعو إلى الانغلاق والحفاظ على الهوية وعدم التفاعل مع الآخر، والآخر يدعو لمواجهة الغزو الثقافى بالتعرف على الآخر حفاظاً على الذات وللتعرف على أى الفريقين أقرب للصحة علينا أولاً التعرف على التاريخ الثقافى العربى مع ثقافته الانطلاق وما خلفته، وحقيقة الغزو الثقافى الذى تعرض له عالمنا العربى وتطوره، ثم الموقف الراهن للثقافة العربية وما يسفر عنه من مواقف أخرى للمثقف العربى من قضايا ملحة تعرض عليه وعلينا وعلى رأسها قضية

(١) محمد حسين أبو العلا، مرجع سابق، ص ص ١٠٥-١٠٦.

صراع الحضارات، ومحاولات الدفاع المستميت إزاء دعاوى الإرهاب التى ترفضها الإدارة الأمريكية وإعلان دعاوى حوار الثقافات، ثم السيناريوهات البديلة التى يطرحها المثقفون العرب لمواجهة العولمة. كل تلك القضايا سوف أطرحها للنقاش فى الصفحات التالية.

ثانياً - الثقافة العربية بين الانغلاق ومواجهة الغزو الثقافى:

عانت الثقافة العربية قديماً وحديثاً من ثنائية الانغلاق والتقوقع على الذات ومواجهة الغزو الثقافى. وظهر من حين لآخر اتجاه ثالث يدعو للحفاظ على الذات بالتعرف على الآخر حتى لو كان فى صورة غزو ثقافى مباشر وأكد هذا الاتجاه على ضرورة التخلى عن سياسة النظام ودفن الرؤوس فى الرمال.

ولمناقشة وتحليل موقف الثقافة العربية من العولمة علينا الوقوف أمام الآراء التى ترى فى العولمة شكلاً صريحاً من أشكال الغزو الثقافى، وعلينا تحليل الآراء المختلفة فى هذا الاتجاه من خلال رصيد عدة قضايا رئيسية أولها: ماهية الغزو الثقافى للثقافة العربية وثانيها: تاريخ العولمة الثقافية وهل هى حقاً غزو ثقافى جديد أم لا؟ وثالثها: موقف الثقافة العربية من الغزو الثقافى بين رؤى الانغلاق ومواجهة الغزو الثقافى.

(أ) ماهية الغزو الثقافى للثقافة العربية:

أن مصطلح الغزو الثقافى من المصطلحات المرادفة للعولمة من حيث طبيعة التطور الطبيعى لنفس الظاهرة، ولكن تحت مسمى عصرى جديد يتفق وطبيعة النظام العالمى أحادى القطبية فى القرن الحادى والعشرين نجد مصطلح العولمة يأخذ مساحة كبيرة من الوجود على الساحة الفكرية الثقافية على المستوين العالمى والمحلى.

ويعرف الكثير من الكتاب الغزو الثقافى بأنه الأسلوب الجديد «للإمبريالية» العالمية التى تحاول من خلاله ضمان استمرار هيمنتها على البلدان النامية من خلال التغلغل الثقافى حيث يتم مسخ الثقافة الوطنية وتشويهها، والإقناع بأنها ثقافة متخلفة لا تواكب العصر ومتطلباته الحضارية، فيصبح كل ما هو أجنبى له السيطرة والتفوق.ويلاحظ أن الغزو الثقافى أو «غزو العقول» ملازم للقوة السياسية والعسكرية والاقتصادية، مما جعل الولايات المتحدة الأمريكية هى الدولة الأقوى فى استعمال هذا الأسلوب، وهذا ما يفسر العدد الهائل للوكالات والإدارات والأجهزة الأمريكية العاملة فى خدمة هذا الميدان، وصولاً إلى أهمية النمط الأمريكى فى السلوك والتفكير على أوسع بقعة فى العالم، بما فيها أوربا ذاتها.

ومن الكتاب من يفرق بين مفهوم الغزو الثقافى والاحتكاك المطلوب بين الحضارات، فيفرق بين جانبين: جانب الثقافة الإنسانية الرفيعة التى تحمل بطبيعتها قيماً إيجابية، وجانب آخر ينذر بالخطر وهو البضاعة الرديئة التى تتزين بزى ثقافى وهى من الثقافة الحقيقية براء، والثقافة الإنسانية الرفيعة تحمل بطبيعتها قيماً إيجابية، ففى ميادين الأدب والفن والفكر لا يصح أن تثار فكرة مثل الغزو الثقافى، لأن الأمر هنا هو تبادل خلاف، ولا يتصور قيام ثقافة بانغلاقها على ذاتها، وطرحها لعوامل التأثير، أى التفاعل النشيط فى جو من احترام الحرية وتقدير المسئولية فى وقت واحد.

ومن الكتاب من يصحح المفهوم - فيما يرى - فيقول بأنه لا يوجد غزو ثقافى لأن المعرفة شىء متوازن لا يختص به شعب دون شعب وإلا توقفت حركة الاستمرار الحضارى، وأن هناك حوالى عشرين حضارة سبقت الحضارة المعاصرة، وظهرت فى أماكن متعددة من العالم، وكل حضارة

تأخذ مما سبقها وتضيف إليه، ولكن الغزو الذى نتعرض له غزو وإعلامى أكثر منه غزو ثقافى، والإعلام جزء من معركة السياسة[1].

ومن الكُتَّاب من يقطع بأننا واقعون تحت استعمار ثقافى، وأنه عندما بدأت أوربا تستيقظ من الغزو العربى، وبعد أن علمتهم الحروب الصليبية استخدم الاستعمار الثقافى مع الاستعمار السياسى فأسلوب بعثات المستشرقين التى ظاهرها الاهتمام الزائد بالعرب، لكن معظمها كان يعمل على تغيير الفكر العربى لاستعماره ثقافياً، تمهيداً للاستعمار السياسى، ويقول : لقد تخلصنا من الاستعمار السياسى ونحاول الآن التخلص من الاستعمار الاقتصادى، ولكن مازلنا واقعين تحت الاستعمار الثقافى، فلا توجد تراثية مطلقة، ولا تغرب مطلق، قد يتغلب جانب على جانب الآخر لكن الاثنين موجودان.

والدكتور «برهان غليون» يقول إن مفهوم الغزو الثقافى يستخدم - فى مطلع العقد التاسع من القرن العشرين الميلادى - فى اللغة العربية أكثر من غيره للإشارة إلى حركة انتقال الأفكار والعقائد، والقيم والعادات القريبة بشكل مكثف وغير مسيطر عليه إلى المجتمعات العربية. ثم يمضى الدكتور «برهان» فى تعريف مصطلح التبعية الثقافية فيقول بأنها نمط العلاقة التى تجعل بعض الثقافات تعتمد اعتماداً بنيوياً فى إنتاج القيم والمعانى والأفكار والمعارف التى تحتاج إليها مجتمعاتها على ثقافات أخرى تمارس تجاهها سيطرة ما، سواء كان ذلك بسبب تفوق هذه الثقافات الموضوعى فى مقدرتها على مثل هذا الإنتاج أو بسبب إنعدام الثقة بالنفس لدى الثقافات الضعيفة، وقد أطلق المفهوم بشكل أساسى على

(١) محمد سيد أحمد الغزو الثقافى والمجتمع المعاصر، ط١، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١٧ - ٢٠.

العلاقة بين الثقافات التقليدية والثقافات الغربية الحديثة، ولكن التبعية ترتبط أيضاً بالظواهر التى تفرزها علاقات التبعية هذه من ميل نحو التفكك الثقافى، حيث تفرغ الثقافة المحلية من قيمتها الذاتية، فتدفع إلى نشوء ظواهر الاغتراب، واهتزاز الشخصية، وأزمة الهوية، وليس التأكيد المتزايد على الهوية الثقافية لدى الشعوب النامية والشعوب العربية فى الآونة الأخيرة إلا رد فعل مباشر على هذه الأزمة ومشاعر القلق والخوف على الذات الثقافية[1].

(ب) الثقافة العربية وتاريخ العولمة الثقافية (الغزو الثقافى):

العولمة ليست ظاهرة جديدة، بل قديمة قدم التاريخ، عندما كانت تتصدر حضارة ما كباقى الحضارات وتقود العالم. قام بذلك مجموع الشرق مرة، فى الصين، والهند، وفارس، وما بين النهرين، وكنعان ومصر القديمة، وقامت بذلك الحضارة العربية الإسلامية كحلقة وصل بين حضارات الشرق وحضارات الغرب عندما كانت مركزاً للعالم ومصدراً للعلم، تنقل إبداعاتها من العربية إلى اللاتينية والعبرية. وقام بذلك مجموع الغرب مرة أخرى، واليونان والرومان ثم الغرب الحديث منذ ما يسمى بالاكتشافات الجغرافية، والالتفاف لحو الشرق من الغرب عبر البحار بعد فشل الحروب الصليبية متوجهة لحو القلب فى فلسطين، وقد بلغت الذروة إبان المد الاستعمارى فى القرن التاسع عشر قبل أن ينحسر فى القرن العشرين. وبعد انكسار حركات التحرر الوطنى فى الربع الأخير منه والتميع فى التحول من الثورة إلى الدولة عاد الاستعمار الاقتصادى والسياسى والثقافى والاجتماعى من جديد فى صورة العولمة بالاقتصاد الحر، واتفاقية الجات، والمنافسة والربح، والعالم قرية واحدة، والتبعية السياسية وتجاوز

---

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٢٠ - ٢٥.

الدولة القومية، ونشر القيم الاستهلاكية مع الجنس والعنف والجريمة المنظمة كل هذا أدت إليه حوادث متسارعة، انهيار الاتحاد السوفيتى والنظم الاشتراكية فى أوربا الشرقية، تكوين مجموع الدول الصناعية السبع، اتفاقية الجات، انفراد النظام الرأسمالى بالعالم بقيادة الولايات المتحدة؟، التآمر على النمور الآسيوية عن طريق التلاعب بسوق الأوراق المالية السيطرة على المنظمات الدولية وفى مقدمتها الأمم المتحدة لخدمة أطماع الدول الكبرى[1].

وأفرز الغرب أشكالاً جديدة عن طريق خلق مفاهيم وزرعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذو القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا Governance، ثورة الاتصالات العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم غير بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف فى تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين فى العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس الكتابة على النص، بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد فى الأطراف وترك الإبداع للمركز وحده[2].

فالعولمة ليست ظاهرة اقتصادية أو سياسية أو تقنية أو معلوماتية فحسب، بل هى أساساً ظاهرة تاريخية مستمرة تعبر عن رغبة الشمال فى السيطرة على الجنوب منذ الحرب بين روما وقرطاجنة، والغرب فى السيطرة على الشرق منذ الحروب بين فارس واليونان، وجاءت الحضارة العربية

(١) حسن حنفى وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ ط٢، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠، ص ص ١٧، ١٨.

(٢) حسن حنفى، الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية (الإشكال النظرى)، سلسلة أبحاث المؤتمرات/٧، العولمة والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ص ٤٥٧ – ٤٥٩.

الإسلامية لترث الإمبراطوريتين القديمتين فى الشرق والغرب، فارس والرومان وورث اليونان، بيزنطة وروما، ولترث أيضاً الشمال بانتشار الإسلام فى حوض البحر جنوب القارة الأوربية فى الأندلس وجنوب إيطاليا والبلقان، ثم التوجه إلى قلب إفريقية لينافس التبشير والاستعمار، ثم إلى قلب أوربة الشرقية ثم إلى الغرب الأوربى الأمريكى ذاته بانتشار الإسلام بين البيضان والسودان بتعبير المؤرخين القدماء. إنّ القضية هى: لصالح المركز على حساب الأطراف؟ لقد أعطت الحضارة الأوربية فى العصر الحديث النموذج الأول، المركز على حساب الأطراف، كما أعطت الحضارة العربية الإسلامية النموذج الثانى المركز لحساب الأطراف. قام الغرب بنهب ثروات الشعوب المستعمرة واستعباد أهلها والتجارة فيهم، بينما قام الإسلام بتحديث الشعوب المفتوحة وتعريبها وإدخالها فى ركب الحضارة الإنسانية متوحلة معها ومساوية لها، بل ومعظمة لفلاسفتها وعلمائها، فأرسطو مثلاً هو المعلم الأول بينما الفارابى هو المعلم الثانى[1].

ومن ثم فالعولمة تعبير عن مركزية دفينة فى الوعى الأوروبى، تقوم على عنصرية وعلى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة. ففى قلب كل أوروبى مازالت تقبع اليونان القديمة والإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند. فلما انقلبت الموازين وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر المتوسط فى الجنوب، فى مصر والمغرب وفى الشمال فى بحر إيجه، وجنوب فرنسا وأسبانيا، وكل جزر البحر المتوسط، أراد الغرب الثأر فى الحروب الصليبية. هذه المرة تحت غطاء المسيح. واسترداد السيطرة على البحر، فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديد فى الاستعمار الحديث، فالالتفاف حول إفريقيا وآسيا،

(١) حسن حنفى، وصادق جلال العظم، مرجع سابق، ص ١٩.

ثم إعادة التوجه نحو القلب عبر البحر فى فلسطين. وبعد حركات التحرر الوطنى، استقبل العالم العربى فى جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية على المستوى العسكرى، وأن بقت آثاره على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقافى، وأراد الغرب أن يعيد الكرّة فى مرحلة ما بعد التحرر، فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة تبلورت أخيراً فى العولمة[١].

وبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف. فى الوقت الذى يتم فيه توحيد المركز وتجميع قواه السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية يتم تفتيت الأطراف حتى يقوى المركز على حساب المحيط، ويصبح المحيط مجرد مجال حيوى للمركز، فيصدر إلى الأطراف أبشع التمزق والتشرذم والتفتيت العرقى والطائفى. وتقع المذابح لتحصد الألوف بل الملايين كما حدث فى رواندا والكونغو، وتقع الحروب الأهلية داخل الأوطان وعلى الحدود. ويتشرذم العرب بين سنة وشيعة فى العراق، عرب وبربر فى المغرب العربى، عرب وأكراد فى العراق، مسلمين وأقباط فى مصر، مسلمين ومسيحيين فى السودان، عرب وأفارقة فى تشاد ومالى. العولمة لصالح الآخر على حساب الأنا، وقوة الآخر فى مقابل ضعف الأنا، وتوحيد الآخر فى مقابل تفتيت الأنا. وتقع المعارك بين الأقطار العربية لصراعات على الحدود[٢].

ويصدر للعرب مفهوم الدولة القومية التى تحدد معالمها بالحدود الجغرافية، وليس بهويتها الثقافية وبعدها التاريخى. المركز يلغى الحدود بين القوميات كما هو الحال فى الوحدة الأوربية الاقتصادية والسياسية،

---

(١) حسن حنفى، الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: (الإشكال النظرى)، مرجع سابق، ص ص ٤٥٨، ٤٥٩.

(٢) حسن حنفى وصادق جلال العظم، مرجع سابق، ص ٢٠.

والأطراف تبقيها وكأنها غاية فى ذاتها، فتتمزق القبائل، وتتشرذم الأقوام، وتقع الحروب بين الإخوة وأبناء العم دفاعاً عن التراب الوطنى، ولا مساس بالحدود التى ورثتها إفريقية من الاستعمار القديم. ويتآمر المركز على محاولات الوحدة العربية أو الأفريقية أو الآسيوية فى حين يتجمع يهود العالم من الشتات فى العالم دون حدود.

وإذن ليست القضية فى تعدد الصياغات النظرية حول تعريف العولمة لفظاً ومعنى، عولمة أو كوكبة أو كونية، ظاهرة اقتصادية أم سياسية أو نقدية أو معلوماتية، إنما هى تعبير واقع ومستمر وفى أشكال متجددة عن الوعى المركزى المهيمن انطلاقاً من الغرب، أى الوعى الأوربى منذ نشأته اليونانية والرومانية، اليونان طريقة روايته (Truth - Telling) تحولت الثقافة من المكتوب إلى المقروء، من الرواية والسرد إلى الوسائل السمعية والبصرية الحديثة. أما من حيث المضمون فثقافة العولمة هى ثقافة الكسب السريع والإيقاع السريع، والتسلية الوقتية، وإدخال السرور على النفس، وملذات الحس، وإثارة الغرائز، ثقافة (الجرئ والجميلات) و(دالاس) وليس ثقافة (أوشين) التى يمكن أن تنال إعجاب الجمهور فى العمق على الرغم من أمركة الثقافة فى السطح. فالعولمة هى الإسم الحركى للأمركة وتهبط هذه الثقافة الاستهلاكية فى الثقافة التقليدية فينشأ الخصام الثقافى بين قديم مغلق، وجديد تابع، ويضيع الإبداع الثقافى بين المطرقة والسندان[1](*).

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٩، ٣٠.

★ وأنا أتفق تمام الاتفاق مع الآراء القيمة لأستاذ من أساتذة الفكر والعلوم الإنسانية فى مصر والعالم العربى وهو. د حسن حنفى، لذا حرصت على عرضها بمنتهى الأمانة لأنها تعبر عن قناعاتى أنا الشخصية وللقارئ أن يتفق أو يختلف معنا.

ومع أن الرأى القائل بأن العولمة هى الوجه المعاصر للغزو الثقافى يمثل جنلحاً لا يستهان به للمثقف العربى إلا أن ذلك لا يعنى أن كل الآراء - فى المحيط الثقافى العربى - تجزم بذلك أو تنظر لمواجهة العولمة بنفس الرؤية المقاومة التى قال بها أصحاب الاتجاه السابق، وأنا أرى أنه من الإنصاف ومن مقتضيات الموضوعية أن أعرض للخطوط العامة لتلك الآراء حتى يتثنى للقارئ والدارس اختيار الموقف الفكرى الذى يتفق وقناعاته الخاصة دونما أدنى قدر من فرض الرأى - الذى أكرهه - فى عولمة الثقافة.

(جـ) الثقافة العربية بين رؤى الانغلاق ومواجهة الغزو الثقافى:

عكست تيارات الثقافة العربية كيفية التعامل مع العولمة فى صورة مواقف متعددة سوف أحاول رصدها فيما يلى:

١ - موقف تقليدى رفض العولمة من حيث المبدأ، ولم يعترف بالطابع الموضوعى لسيرورتها ولا بالوعد التحررى الإنسانى الذى يمكن أن تحمله هذه السيرورة فى ما لو طرأ تحول على اتجاهها الحالى، ويرى أنصار هذا الموقف أن حماية (الهوية) فى عصرنا هذا، لا يمكن أن يتحقق إلا بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافى القديم مستندين فى ذلك إلى فكر سلفى ظل حاضراً فى الثقافة العربية، لأن الإصلاح الدينى فى إطار الإسلام قد انطفأ قبل أن ينجز أهدافه.

٢ - موقف آخر يعبر أصحابه عن خيبة أمل بالحداثة ومقوماتها، ويعتقدون أن زمننا قد تجاوز الهويات الثقافية القومية. وأن القول بوجود هوية مطابقة معناه (الإطباق على القول وقولبة البشر)وفى نظرهم، فإن منطق الهوية (يبحث عن الأصل والأساس ويميل إلى المسبق والثابت والمنجز) فى حين أن الزمن الذى نعيشه بات يفرض علينا أن نستبدل سؤال: (من أكون؟) بسؤال(كيف يمكن لى أن

اتغير، لكى أغير علاقات المعرفة والثروة والسلطة؟) ويمكن لأنصار هذا الموقف، ومن دون أن يعوا ذلك أو يقصدوه، الإسهام فى تغذية الأفكار التى يروجها (صانعوا) أيديولوجيا العولمة، هو أيديولوجيا لا تعدم الدعاة فى بلداننا العربية.

٣ - موقف ثالث يرفض ويقاوم شكل تمظهر العولمة الحالى، وينطلق من مفهوم (الهوية الثقافية) لكنه يطمح إلى خلق التكامل بين الثقافات وذلك فى أفق إسقاط الحواجز الثقافية بين البشر وتجاوزت اعتبارات (الافتخار الحضارى) وصولاً إلى بناء مستقبل إنسانى أفضل يسوده الحس الجماعى والتكافل والتعاطف) فى مواجهة كل الأخطار التى تهدد التقاليد الإنسانية.

٤ - وهناك موقفاً رابعاً يتبناه قطاع واسع من المثقفين العرب، فى عدادهم أسماء تحتل مكانة متميزة على ساحة الإنتاج الثقافى العربى. ويرى أنصار هذا الموقف فى العولمة شكلاً من أشكال (الغزو الثقافى) و(الاختراق الثقافى) لا يهدد الهوية الثقافية العربية بالاستتباع الحضارى فحسب، بل يكرس كذلك ثقافة (الجمود على التقليد) ويعيد إنتاج (الثنائية والانشطار) فى هذه الهوية. بين التقليدى والعصرى والأصالة والمعاصرة. ورغم أن أصحاب هذا الموقف يميزون ما بين (العولمة) و (العالمية) ويرون فى نشدان العالمية فى المجال الثقافى طموحاً مشروعاً إلا أنهم بدعوتهم (إلى الاستقلال الثقافى) العربى فى مواجهة (الهيمنة الثقافية التى يمارسها الغرب) ونظرتهم إلى (الثقافة الغربية) ككتلة متجانسة (هيمنية) [1]

---

(١) ماهر الشريف، ماذا يعنى «الاستقلال الثقافى» فى زمن العولمة؟ سلسلة أبحاث المؤتمرات/٧، مرجع سابق، ص ٥٢٥.

وتعاملهم الجزوء مع مبدأ التفاعل والاقتباس الحضاريين، بما يبرر اقتباس العلم والتقانة الغربيين بمعزل عن الحاضنة الثقافية التى ضمنت نموها وتطورها (وهم بذلك يستعيدون موقفاً قديماً تبناه رواد الفكر القومى العربى، وعلى رأسهم ساطع الحصرى الذى قام سداً متيعاً بين الحضارة والثقافة، معتبراً أن الأولى التى تشمل العلوم والتقنيات وطرائق الإنتاج هى بطبيعتها (أممية) فى حين الثانية التى تشمل اللغة والآداب والفلسفة والفكر هى بطبيعتها (قومية)، وأقول إنهم بدعوتهم إلى (الاستقلال الثقافى) وتعاملهم الجزوء مع مبدأ التفاعل والاقتباس الحضاريين يقطعون، فى الواقع، الطريق على العرب للإسهام فى توفير شروط ولادة (العالمية) التى ينشدون فى المجال الثقافى[1].

ويمكن تصنيف مواقف المثقفين العرب من العولمة والغزو الثقافى وسبل تعاملهم معها إلى ثلاثة أصناف الأول يمثله المحافظون، والصنف الثانى يمثله المدافعون، أما الصنف الثالث فيمثله المجددون.

فالمحافظون يرون أن العولمة ستقضى على الهوية الثقافية للعرب، إذا لم نحسن منعها (رأى منع العولمة) من التغلغل فى ثقافتنا والتوغل إليها. وكأنهم يدعون إلى إلغاء عملية التبادل الثقافى أو الحد منها إلى أبعد الحدود.

أما المدافعون، فإنهم ينظرون على العولمة كظاهرة إيجابية تشكل استجابة مناسبة للاتصال بين الشعوب والانفتاح بين المجتمعات فى كل العالم، وأنه ليست هناك طبقية فى سياق العولمة، وليست هناك يد عليا ويد أخرى سفلى، فالكل له ثقافته الخاصة، والكل له ثقافته الخاصة، والكل

(١) ماهر الشريف، مرجع سابق، ص ٥٢٦.

شريك فى الثقافة العالمية، التى تبناها العولمة. ونحن إذا كان لنا تراث نقتربه ونتوارثه ونحافظ عليه جيلاً بعد جيل، فلا يعنى ذلك أن هذا التراث لا يحتمل أن يتفاعل مع ثقافات أخرى أو مع تجارب الآخرين[1].

أما المجددون فإنهم ينظرون إلى العولمة باعتبارها ملكاً لمختلف الثقافات والمجتمعات، وما على أبناء هذه المجتمعات ومنتسبى هذه الثقافات إلا مضاعفة الجهود فى إطار الإنجاز الثقافى، وزيادة قدراتهم فى الإبداع الثقافى، حتى تزيد مساهمتهم فى الثقافة العالمية فى إطار العولمة. وأنا أتفق مع الرأى الأخير تمام الاتفاق ولقد توافق مع تلك الآراء والمواقف المختلفة من العولمة تيار آخر ضد العولمة، جاءت أفكاره تحت مسميات (مناهضة العولمة) و(العولمة من أسفل) وأن (العولمة البديلة) أو (المختلفة) وتزداد هذه الحركة اتساعاً وامتداداً منذ أحداث ١١ سبتمبر، وصعود ما يمكن تسميته بـ(عولمة القمع) الولايات المتحدة بقرار إمكان ضرب العراق، أو ما يحدث فى الأرض المحتلة من مذابح لا إنسانية على مسمع من العالم. فضلاً عن تدهور أحوال وأوضاع التنمية الإنسانية فى بلدان العالم المختلفة فى صعود مقولة الحرب ضد عدو هلامى (شبحى) كالإرهاب، يمكن أن يهبط على أى أرض، هذا ترسخت حركات الاحتجاج ضد العولمة وتأكدت الضرورة لقيامها).

وكما اختلف موقف المثقفين العرب من العولمة، اختلفت موقفهم أيضاً من القضايا الأكثر إلحاحاً والتصاقاً بالمجتمعات العربية والإسلامية فى ظل العولمة، وهى قضايا صراع الحضارات وحوار الثقافات.وهذا ما سوف أحاول تناوله فيما يلى:

---

(١) هانى نسيرة، تيارات ضد العولمة فى مصر، ملف الأهرام الاستراتيجى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، السنة التاسعة، العدد ٩٨، فبراير ٢٠٠٣، ص ٢٣.

ثالثاً ـ الثقافة العربية بين صراع الحضارات وحوار الثقافات:

عانت الثقافة العربية من مقولة صدام الحضارات وصراع الثقافات التى فرضت عليها مع نهايات القرن الماضى، وفرضت عليها آليات المواجهة مع بدايات القرن الحالى خاصة بعد أحداث ١١سبتمبر. ولتحليل موقف الثقافة العربية من قضية صدام الحضارات علينا أولاً: تحليل المقصود بصدام الحضارات أو صراع الحضارات. لننتقل لرصد موقف الثقافة العربية من صراع الحضارات. ثم مقولة حوار الحضارات أو حوار الثقافات كأحد الأطروحات الأيديولوجية والتطبيقية لرأسمالية العولمة.

(أ) صراع الحضارات ... المفهوم والآليات:

أصبحت قضية صراع الحضارات مطروحة بقوة على الساحة الدولية منذ ظهور كتاب «صموئيل هنتنجتون» صراع الحضارات، خاصة بعد أحداث ١١سبتمبر التى جعلت قضية الصراع الغربى ضد الإسلام مطروحة بقوة وضراوة على السلحة الدولية، وواجهتها الدول الإسلامية بمقولة أخرى أو طرح آخر تحت مسمى «حوار الثقافات» أو «حوار الحضارات» فى محاولة منها لإقصاء شبح الصراع.

ويبنى أنصار هذه الرؤية فرضيتهم على أساس أن النزاعات التى سادت العالم بعد الحرب العالمية الأولى نزاعات بين الأيديولوجيات، أولها النزاع بين الشيوعية والفاشية/ النازية والديمقراطية الليبرالية، ثم بين الشيوعية والديمقراطية الليبرالية، وخلال الحرب الباردة أصبح النزاع بين القوتين العظميين اللتين مثلتا الأيديولوجية الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى (سابقا) والأيديولوجية الليبرالية فى الولايات المتحدة الأمريكية. وخلال فترة الحرب الباردة انقسم العالم إلى ثلاثة عوالم حسب نظمها السياسية

والاقتصادية، غير أنه - وبعد انهيار الاتحاد السوفيتى والحسار المد الشيوعى - سوف ينتهى الصراع الأيديولوجى وتختلف التمايزات الأيديولوجية بين هذه القوى ليحل محلها التمايز الحضارى[1].

ويرى صامويل هانتنغون صاحب فكرة صدام الحضارات أن الانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، وستكون النزاعات الدولية بين الأمم والمجموعات التى لها حضارات مختلفة، وستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هى خطوط المعارك فى المستقبل. ويرى أنصار هذه الرؤية أن العالم تتقاسمه سبع أو ثمانى حضارات، منها الغربية والكونفوشية واليابانية والإسلامية والهندوسية والسلافية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وربما الإفريقية، وستكون خطوط التقسيم الثقافية بينها هى خطوط الصراع.

وعلى صعيد آخر، فإن الخلافات السياسية ستؤدى إلى تكريس الصراعات الثقافية التى صنفها أحد أساتذة العلاقات الدولية إلى ثلاث فئات عريضة: الحروب الدينية، والصراعات العرقية، والصراعات بين أبناء العمومية الثقافية. أما الصراعات الدينية فتندلع بين أصحاب الديانات المختلفة من مسيحية وإسلامية وهندوسية وبروتستانتية وكاثوليكية، فى حين تندلع الصراعات بين أصحاب العروق المختلفة، مثل الصراعات بين الأرمن والأتراك، والأرمن واليونانيين، والروس والشيشان، والصرب والبوسنيين، السود والبيض، والفرس والعرب. أما الصراعات شبه الثقافية فهى أيديولوجية أساساً، وأفضل أمثلتها الحرب الباردة.

---

(١) هبة أحمد عبد الله، العولمة وقضايا المرأة «مقدمة تحليلية»، فى أعمال ندوة «رؤية الشباب العربى للعولمة»، مرجع سابق، ص٣٦٦.

وترجع الصراعات بين الحضارات فى العالم إلى عدد من الأسباب أبرزها تزايد التفاعلات بين شعوب العالم المختلفة، وعى الحضارات بنفسها نتيجة الاحتكاك مع الآخر، وإدراكها أوجه الاختلاف والتشابه مع الحضارات الأخرى، وهو ما عزز الاختلافات والعداوات التى تضرب بجذورها فى أعماق التاريخ[1].

(ب) موقف الثقافة العربية من صراع الحضارات وحوار الحضارات:

انبرت الأقلام العربية من مثقفين وباحثين ومفكرين لمناقشة وتحليل مقولة «صدام الحضارات» أو «صراع الحضارات» التى وضعت المسلمين والعرب فى خندق واحد أمام ادعاءات البربرية والإرهاب والتخلف، وأمام جعل الإسلام العدو الحضارى الأول للحضارة الغربية عليها مواجهته من المنطق الاستباقى الذى رفعت لواءه الولايات المتحدة الأمريكية عقب أحداث ١١سبتمبر.

وأسفرت التحليلات والندوات والمؤتمرات العربية عن أكثر من دراسة أو بحث، بالإضافة للمقالات والتحليلات التى أتخذ بعضها منطق النقد والتفنيد لمقولات «صموئيل هنتنجتون» عن صراع الحضارات، والبعض الآخر أخذ يحلل علاقة الثقافة بالحضارة والأسس التى قامت عليها الحضارات الإنسانية وهى الصراع بين الحضارات والتفاعل الثقافى على أساس منطق الأخذ والرد. والبعض ربط مقولات «صدام الحضارات»، «وصراع الحضارات» بالعولمة ونظروا إليها كإيديوجيا للعولمة لازمت المرحلة الراهنة من تطور الرأسمالية، وسمة ملازمة للنظام العالمى الجديد، وتمهيداً لمرحلة جديدة من الصراع تشنها القوة الرأسمالية العظمى - حالياً - على العدو الاستراتيجى الراهن ألا وهو الإسلام على حد زعم «صموئيل

(١) هبة أحمد عبد الله، مرجع سابق، ص ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

هنتنجون» وتابعيه حتى من القادة والساسة الذين نادوا بإشعال الحرب على الإرهاب فى كل مكان (*).

ولقد نحى عدد ليس بالقليل من المثقفين والمفكرين العرب منحى الدفاع عن فكرة «حوار الحضارات» أو «حوار الثقافات» خاصة بعد أن انطلقت دعاوى «حوار الحضارات» فى منتدى «دافوس» الاقتصادى العالمى خلال انعقاد دورته السنوية الثالثة والثلاثين (٣٣) فى الفترة من ٢٣ إلى ٢٨ يناير ٢٠٠٣ حيث اهتم منتدى «دافوس» بقضية تعزيز الحوار الإسلامى الغربى.

وترتبط قضية «حوار الحضارات» بالعلاقة بين الإسلام والغرب التى مرت بالعديد من الأزمات وصلت لدرجة نشوب حروب طاحنة بين العالمين الإسلامى والغربى، ووصلت فى الوقت الراهن إلى مرحلة حرجة يتزايد فيها الإدراك الغربى السلبى للإسلام وللشعوب الإسلامية من ناحية بالإضافة إلى الصورة النمطية المختزلة للغرب لدى المسلمين من ناحية أخرى. وترتكز نظرة العالم الإسلامى للغرب على أساس أن المجتمعات الغربية هى مجتمعات مادية علمانية صرفه لا تبتغى سوى تحقيق مصالحها

★ أنظر فى سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧ «العولمة والهوية الثقافية»
- عبد الحميد إبراهيم، الوسطية وحوار الحضارات.
- أنور لوقا، حوار الثقافات والهوية المصرية.
- فوزى منصور، حوار الثقافات أم صراعها؟ ملاحظات منهجية: الحوار كشكل من أشكال الصراع.
- عبد الكبير الخطيبى، دور المثقف فى حوار الثقافات.
- خلدون حسن النقيب، فى حوار الثقافات وصراعها: العولمة والوشائجية الجديدة
- وجيه كوثرانى، حول إشكالية الخيار بين «حوار الثقافات أم صراعها؟» دروس التاريخ فى عصر العولمة.

المادية بصرف النظر عن القيم والمبادئ السامية التى تحكم هذه المجتمعات، ومما يعزز هذه النظرة السلبية للغرب من جانب العالم الإسلامى سياسة المعايير المزدوجة التى ينتهجها الغرب فى معاملاته وممارساته مع العديد من البلدان الإسلامية والعربية على حد سواء. وعليه فإن الصورة النمطية المختزلة للمسلمين لدى الغرب أو للغرب لدى المسلمين، قد شكلت بصورة أو بأخرى الأسباب والمرتكزات الأيديولوجية الأساسية لما هو قائم من صراع بين الإسلام والغرب. وتدعيم الخلاف، وتدعمت الصورة السلبية بين الطرفين بعد أحداث ١١سبتمبر ٢٠٠١، وازدادت النظرة السلبية التشويهية للمسلين والعرب مواقف الازدراء والتحامل على الحضارة الإسلامية والعربية لم تتكرر فحسب، بل قد تصاعدت بحيث شملت الأمريكيين والأوربيين وغيرهم من ذوى الأصول العربية والإسلامية، مما عكس الهوة المتسعة بن العالمين الإسلامى والغربى.

وكنتيجة لذلك ظهرت المساعى الرامية إلى تجاوز الأزمة الراهنة بين العالمين الإسلامى والغربى، التى تزايدت فى ظل ما طرحة العالم الأمريكى «صموئيل هنتنجتون» من نظرة «صدام الحضارات» فقد تنامت الدعوات إلى ما يسمى «بحوار الحضارات» وتصاعدت وتيرة المبادرات الفكرية والنماذج التطبيقية بشأن حوار الحضارات، كما أضحى هذا الموضوع مطروحاً بقوة على جدول أعمال معظم المؤتمرات والمنتديات الدولية سواء السياسية أو الثقافية أو حتى الاقتصادية[1].

وخلاصة القول أن مقولة «صراع الحضارات» والرد المثار حولها تحت مسمى «حوار الحضارات» صارت من الخطوط الفاصلة فى العولمة فكراً

(١) سامية بيبرس، كيف يفكر منتدى دافوس فى حوار الحضارات؟، ملف الأهرام الاستراتيجى، السنة التاسعة، ع ١٠٠، أبريل، ٢٠٠٣، ص ٤٧.

وأيديولوجيا وتطبيقياً. فمن يدعون «لصراع الحضارات» يشعلون نيران الصراع العالمى ضد الإسلامى والمثقفون والمفكرون العرب والمسلمون يصرون على طرح مقولة «حوار الحضارات».

وسوف أسوق هنا واحداً من أهم الآراء التى حللت حقيقة «صراع الحضارات» التى ساقتها عولمة الرأسمالية وهو تحليل العالم العربى «محمود أمين العالم» الذى أتفق معه قلباً وقالباً فى تحليله هذا لدرجة أننى سوف أعرضه بأسلوبه دونما أدنى قدر من تحريف أو تغيير، لأن فيه فصل الخطاب فى تلك القضية.

ويقول عالمنا الجليل محمود أمين العالم فى مقاله «العولمة والهوية الثقافية»: «فى إطار العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب «هنتنجتون»، ليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق، فليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم اختلاف الطابع القومى والثقافى والتراثى بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا وإيران، أو بينهما وبين سوريا والعراق وليبيا، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً وأيديولوجيا. ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة الأمريكية لتصطنع به أعداء وهميين تغيب بهم حقيقة الصراع الدائر، مثل تضخمها لخطورة عداء التيار الإسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكى القديم، فى الوقت الذى تدعم فيه أشد عناصر التيار الدينى تعصباً وتخلفاً فى أفغانستان وغيرها من البلاد العربية والإسلامية .. إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعاً حضارياً، بل هو أساساً صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة واحدة - أولاً - صراع بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة أزماتها الاقتصادية والمالية والاجتماعية

والثقافية. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة مثل «الاستثناء الثقافى»، الذى فرضته فرنسا على اتفاقية «الجات» إلى غير ذلك وهناك ثالثاً: الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبيرة والدول النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالاً متنوعة من تدخل وعدوان عسكرى واحتلال وفرض شروط وسياسة واقتصادية ورؤى ثقافية لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية، وطمس خصوصيتها الثقافية، وإعاقة تطورها التنموى الذاتى. وما أكثر الأمثلة، لعل من أبرزها تواطؤ الولايات المتحدة الأمريكية مع العدوانية والتوسعية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى، ومخططهما المشترك لحرمانه من حقه المشروع فى أرضه، بل والسعى إلى تجويعه وامتهانه، بل ومحاولة إبادته تاريخياً وقومياً وثقافياً، فضلاً عن تمسك الولايات المتحدة الأمريكية باستمرار الحصار الوحشى للشعبين العراقى والليبى بتهمة تمرد دولتيهما على شرعية دولية مزعومة ضرورة، هذا إلى جانب التكديس العسكرى لأخطر أسلحة الدمار - المدفوع الأجر مقدماً - فى دول الخليج باسم الدفاع المشترك عن هذه الشرعية، فى الوقت الذى تنتهك فيه إسرائيل هذه الشرعية الدولية كل يوم فى ظل الحماية والتواطؤ والمباركة والدعم العسكرى والاقتصادى من جانب الولايات المتحدة الأمريكية، والصمت المريب أو كلمات التعاطف الجوفاء من جانب الدول الأوروبية الكبرى.

هذه بعض معالم الصورة الفاجعة الملتبسة للعولمة الرأسمالية التى تحققت بها وحدة الحضارة الإنسانية فى عصرنا، ولكنها رغم التطور الرائع لكفاءتها الإنتاجية والإبداعية فى أكثر من مجال، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وبشاعة وعدواناً واستغلالاً واحتلالاً واغتراباً ومهانة فى حق شعوب العالم بغير استثناء وبخاصة شعوب البلاد النامية».

وإذا كان لابد من حسم القضية والإجابة على التساؤل المطروح، هل المسألة مسألة حوار حضارات أم صراع حضارات أم صراع ثقافات؟! فأقول إن كلاً من «الحوار» و«الصراع» قد لعب دوره التاريخى فى تطور الحضارات الإنسانية بوجه عام، والحضارات الإقليمية بوجه خاص، لا يستثنى من ذلك إلا بعض الحضارات التى نشأت وتطورت بشكل يكاد يكون كامل العزلة فى الأمريكتين وبعض الجزر المحيطة، قبل أن تعيدها الاكتشافات الأوروبية إلى مجرى التطور الحضارى العام. وما يسرى على الحضارات من قبل إلى التواصل والتأثير المتبادلين عبر أساليب مختلفة يسرى أيضاً على الثقافة، وإن يكن ذلك - لأسباب يبدوا أنها لم تلق بعد حظها الكافى من الدراسة العلمية - بدرجة أقل. الحوار والصراع بين الحضارات والثقافات، إذن، يكونان معاً أحد أهم الروافد التى تفسر تطور الحضارة والثقافة الإنسانيتين[1].

فلا شك أننا فى أمس الحاجة إلى الحوار الثقافى مع الآخر لتباين حقيقة هويتنا وثقافتنا، ولدرء كل المقولات المكذوبة عن العرب وعن الإسلام بصفة عامة. كما أننا فى حاجة إلى الاعتراف بحقيقة الصراع الحضارى والثقافى المفروض علينا حتى نتمكن من آلياته حتى لو كانت تلك الآليات لابد وأن تبدأ بالحوار.

والحوارات المطروحة فى ظل العولمة يدعمها ترسانة إعلامية وتكنولوجيا ضخمة تلعب دوراً لا يستهان به فى تشويه الهوية الثقافية للمجتمعات العربية والإسلامية، فى نفس الوقت الذى عملت فيه على خلق بناء ثقافى مشوه يدور فى فلك الثقافة العالمية، أو العولمة الثقافية،

(١) أنور لوقا، حوار الثقافات والهوية المصري، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧ مرجع سابق، ص٢٢٥.

أو بالأحرى الثقافة الأمريكية التى تعمل على تعظيم الهوية الثقافية الغربية والأمريكية ، كما تعمل على تدعيم دونية الهوية الثقافية العربية والإسلامية حتى فى أعين العرب والمسلمين أنفسهم، ومن هنا كان اهتمامى بطرح قضية الميديا العالمية وعلاقاتها بالثقافة العربية.

رابعاً - الميديا العالمية والثقافة العربية:

الميديا العالمية ترسانة العولمة الثقافية ومدعمة تبعية الميديا العربية والثقافة العربية. من خلالها يتم تشويه الهوية الثقافية العربية والإسلامية ومن خلالها يتم تزييف وعى الجماهير الغربية والعربية على حد سواء فيتم من خلالها تدعيم الصورة المتدنية للثقافة العربية والإسلامية، ومن خلالها أيضاً يتم تدعيم فكرة صراع الحضارات فى الثقافة الغربية، ويتم غرس صورة المسلم والعربى فهو الإرهابى المتخلف والعدو الأول للحضارة الغربية التى يجب عليها مواجهته استباقياً، ويتم من خلالها أيضاً حصر الثقافة العربية فى خانة المدافع عن نفسه دوماً، فهو مطالب دوماً بإثبات أنه ليس بإرهابى، ومن ثم عليه دوماً تقديم فروض الولاء والطاعة، وإن جنح للنقد ورفض منطق الاتهامات المعدة سلفاً اتهم حتماً بالإرهاب والتعصب والبربرية، فهو العربى أو المسلم المتخلف الخطر المحدق بالغرب خاصة الغرب الأمريكى وعلى الغرب أن يتربص بذاك الخطر ليوقع به قبل أن يفكر أن يمس المجتمعات الغربية بسوء.

والخطر الحقيقى يكمن فى أن وسائل الإعلام العربية بلعت الطعم بسهوله وأخذت تردد مقولات الإرهاب ومحاربة الإرهاب والأصولية بكل رموز صورة الإرهاب النمطية، فكانت هى أول من يثبت تهمة الإرهاب على العرب والمسلمين، ثم انبرت فى تفنيد الحجج بأن العربى والمسلم ليس بإرهابى.

وإذا حاولنا تحليل تلك القضية التى تدعوا للرثاء على الثقافة العربية، والميديا العربية الفارقة لأذنيها فى التبعية الإعلامية فعلينا تحليل طبيعة الميديا العالمية أو الميديا الأمريكية وصناعتها لعولمة الإعلام وكيفية استغلالها للترسانة الإعلامية فى نشر ثقافة العولمة، ثم كيفية تدعيم تبعية الميديا العربية، وتدعيم أمريكا إعلامياً للازدراء العالمى للعرب، وأثر ذلك على الثقافة العربية.

(أ) عولمة الإعلام ترسانة العولمة:

بداية أشير إلى أن عولمة الإعلام تعنى التكامل والاندماج بين وسائل الإعلام الجماهيرى وتكنولوجيا الاتصال وتكنولوجيا المعلومات، فمع تطور الحاسبات، وشبكات الهاتف، وشبكات المعلومات، واستخدام تكنولوجيا البث الفضائى ظهرت تكنولوجيا الاتصال متعدد الوسائط **Multimedia** وتكنولوجيا الاتصال التفاعلى بتطبيقاتها المختلفة، ولعل أشهرها حالياً شبكة الإنترنت التى بلغ عدد الذين يستخدمونها بانتظام ١٤٧مليون شخص يزداد عددهم باستمرار.

وتمتاز عملية عولمة الإعلام أو أمركة الإعلام بعدة سمات منها هيمنة الشركات الأمريكية على قطاع الإعلام والاتصال والترفيه حيث تفوقت صناعة الإعلام والترفيه الأمريكية على مثيلاتها الأوروبية، كما تتسم عملية عولمة الإعلام بالتكامل الرأسى أى الملكية المتعددة لوسائل إعلامية وأنشطة متعددة، كملكية الصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ومحطات التليفزيون واستوديوهات الإنتاج، وذلك من أجل الوصول إلى منافذ توزيع جديدة، مع دعم فاعلية المضمون المقدم عبر أكثر من وسيلة إعلامية [١].

(١) أحمد مجدى حجازى، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية «رؤية نقدية من العالم الثالث»، فى: مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩، ص ص ١٦١-١٦٦.

وتتسم عملية عولمة الإعلام بالتساند والتعاون بين كثير من شركات الإعلام الاتصال والترفية متعددة الجنسية والوطن أو الدولة الأم، مثل هذا التعاون يثير إشكاليات ثقافية وسياسية ترتبط بعمليات عولمة الإعلام، وبالخصوصية الثقافية للمضامين والبرامج الإعلامية والترفيهية، ولعل أبرز نماذج التعاون والتساند بين الدولة والشركات الإعلامية متعددة الجنسية يتمثل فى علاقة كل من «تايم وارنر» مالك C. N. N بالحكومة الأمريكية. والدليل على ذلك حرب الخليج الثانية خير دليل على علاقة التعاون والتكامل بين السياسية الأمريكية والتغطية الإعلامية التى قامت بها محطات التليفزيون الأمريكية وفى مقدمتها C. N. N.

وتكشف وقائع التغطية الإعلامية لحرب الخليج عن سمة أخرى غاية فى الأهمية لعولمة الإعلام وهى العمل عبر وكلاء محليين فى منطقة الشرق الأوسط وغيرها من دول العالم ، مما أسقط احتكار الدولة لقيادة وتنظيم النظام الإعلامى، كما تراجع دورها كلاعب رئيسى فى النظام الإعلامى الدولى نتيجة الثورة التى أحدثتها تكنولوجيا الاتصال والمعلومات لصالح دور ومكانة الشركات متعددة الجنسية[١].

كما تكشف وقائع التغطية الإعلامية لحرب الخليج أيضاً عن هيمنة دول الشمال على الاتصال العالمى، حيث تقوم بتحديد أخبار العالم وتحريفها واستبعاد قيم العالم الثالث، والعالم منها- وتبقى فقط على ما تشير من أخبار لتمذق العالم الثالث، وتعمل على نقل تلك الصورة المشوهة لدول العامل الثالث نفسها، مما يؤكد هيمنة الغرب على دول العالم الثالث[٢].

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع٢، أكتوبر/ ديسمبر ١٩٩٩، ص ص ١٦٧-١٧٥.

(٢) صالح أبو أصبع، الهيمنة-الثقافية حقوق الاتصال فى أفريقيا «فى عصر الإعلام الإلكترونى»، مجلة الدراسات الإعلامية، ع ٨٧، ابريل - يونيه ١٩٩٧، ص ص ٦٥، ٦٦.

ونقصد بالهيمنة هنا السيطرة على ملكية الشركات الأمريكية لقطاع الإعلام أو الاتصال والترفيه، والسيطرة على محتوى وتوجهات المضامين والأشكال المنتجة. وتفوق صناعة الإعلام الترفية الأمريكية على مثيلاتها الأوروبية واليابانية فى إنتاج وترويج المنتجات الإعلامية الترفيهية ومكنها هذا النجاح من أن تصبح الحلم أو النموذج الذى تسعى إلى تقليده صناعات الإعلام والترفيه فى بقية أنحاء العالم، بما فى ذلك أوربا[1].

ويمكن تلخيص أهم سلبيات التدفق الإعلامى وعولمة الإعلام على دول العالم النامى فى قصور التغطية الإعلامية لأحداث العالم الثالث، وتشويه للأحداث التى تقع فى العالم الثالث من خلال التركيز على الجوانب السلبية كالأزمات والانقلابات والحوادث المؤسفة التى تقع فى دول العالم الثالث، ومن خلال التجاهل المتعمد لشتى النواحى الإيجابية فى العالم الثالث.

كما أن هناك العديد من أشكال التحريف فى صياغة الأنباء وتحريرها، تقوم به وكالات الأنباء العالمية والصحف أو الإذاعات الدولية ولا يتم ذلك إلا من خلال رقابه حكومية تتدخل فى الأيديولوجيا التى يروجها الغرب من خلال وسائل الإعلام الدولية.

ويدعم من هيمنة وسائل الإعلام الغربية على دول العالم النامى وعلى العالم العربى التبعية الإعلامية لتلك الدول، حيث يعتمد القائمون على الاتصال فى دول العالم النامى على وكالات الأنباء العالمية ووسائل الإعلام الغربية بصورة كاملة فى صياغة الخطاب الإعلامى السائد بها، ومما يساعد ذلك ضعف الموارد الأساسية للاتصال، وعدم كفاية الكوادر الإعلامية، وفضلاً

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مرجع سابق، ص ٦٩.

عن أن التكوين المهنى لمعظم الصحفيين والإعلاميين فى العالم الثالث يتم فى الدول الغربية ذاتها، أو يتم طبقاً للمناهج الغربية فى معاهد الإعلام المحلية[1].

وتلعب وكالات الإنباء دوراً خطيراً فى تجارة المعلومات، خاصة الأخبار التى يعتريها الكثير من الغش والتلوين والتمويه وإساءة القصد والمبالغة بالحذف الناجح فى سوق الأخبار هى الدقة والموضوعية والحياد، ما استطاعت الوكالات إلى ذلك سبيلاً، وإن كان هذا السبيل جد عسير، نظراً لتداخل عمل الوكالات مع شتى الميادين السياسية والاقتصادية[2].

(ب) عولمة الإعلام والميديا العربية «الإيجابيات والسلبيات»:

أشرنا سلفاً إلى أهم سلبيات عولمة الإعلام على الميديا العربية، ومنها التبعية الإعلامية، والخضوع لهيمنة وكالات الأنباء العالمية، ولكن ذلك لا يعنى أبداً أن الإعلام العربى لا يعيش فى ظل إيجابيات لم يشهدها من قبل.

وتتمثل أهم سلبيات النظام الإعلامى العربى فى عدة نقاط نذكر منها على سبيل المثال:

١ - يعانى النظام الإعلامى العربى من خلل هيكلى يتمثل فى تبعية مدخلات ومخرجات العمل الإعلامى، فالتكنولوجيا المستخدمة فى النظام الإعلامى مستوردة من الخارج، وفى أحسن الأحوال يجرى تجميعها داخل بعض الأقطار العربية دونما أدنى قدر من محاولات توطين تكنولوجيا الاتصال والمعلومات أو إنشاء صناعات عربية مستقلة، ونفس الشئ بالنسبة لتبعية المضامين الإعلامية الوطنية والترفيهية التى تستورد من الخارج دون مراعاة للثقافة العربية.

---

(١) عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث، مرجع سابق، ص ص ٧٤ - ٧٧.

(٢) إبراهيم إمام، وكالات الأنباء، ط٣، دار الفكر العربى القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٠١.

والملاحظ أن تبعية النظام الإعلامى العربى ووحداته للقوى المهيمنة على النظام الإعلامى لا تعتبر سمة خاصة ينفرد بها النظام الإعلامى العربى، بل هى سمة عامة يعانى منها معظم النظم الإعلامية الفرعية داخل النظام الإعلامى الدولى، ومثل هذه الملاحظة تبدو ضرورية لنفى ادعاء أن الثقافة العربية أو المواطن العربى على وجه الخصوص يتعرضان لغزو ثقافى أو نوع من الاختراق. فمثل هذه الادعاءات التى تحركها نظرية المؤامرة ينبغى مراجعتها وتمحيصها بدقة فى إطار أن ما يتعرض له العرب تتعرض له أمم وشعوب وأخرى.

٢ - ويعانى الإعلام العربى من تشابه المضمون فرغم تنوع وتباين المضامين الإعلامية الصادرة عن النظام الإعلامى العربى إلا أنها تلتقى عند عدد محدود من الأهداف والاستراتيجيات أهمها التركيز على الشؤون المحلية وغلبة الطابع الدعائى والاستهلاكى مقارنة بأهداف واستراتيجيات التعليم والتثقيف، علاوة على تسييد لهجات وأنماط الحياة فى الحضر والعواصم العربية، وبصفة عامة لا تتسع وسائل الإعلام العربية إلا لوجهات النظر الرسمية، كما تنطوى على اتجاه واحد لسريان المعلومات من السلطة إلى الجماهير، ومن النادر إنتاج وتداول مضمون إعلامى أو ترفيهى دون أن يخضع لدرجة ما من درجات الرقابة التى تتفاوت شدتها من قطر إلى قطر.

٣ - لا تكفى المضامين المنتجة محلياً على مستوى كل قطر لسد احتياجات وسائل إعلامه الجماهيرى، من هنا تبلورت استراتيجية ثابتة تقوم على استيراد مواد ومضامين جاهزة من الولايات المتحدة. ثم مصر وبعض الدول العربية، والملاحظ أن مضامين القنوات التليفزيونية الفضائية لم تخرج كثيراً عما يقدم فى قنوات التليفزيون المحلية

والإشكالية أن تطور تكنولوجيا الاتصال – خاصة البث الفضائى – والتى تجتهد الدول العربية فى استيرادها من الخارج يضاعف من الطلب على استيراد مواد ومضامين أجنبية أو إنتاج وتداول مضامين ترفيهية منتجة عربياً، لكنها تتسم بالسطحية وتقلد صناعة الترفيه الأمريكية[(١)].

٤ – ويعانى النظام الإعلامى العربى من عدة سلبيات أخرى يمكن رصدها فى اختلال التوازن فى تدفق المعلومات على مستوى القطر الواحد، وعلى مستوى العالم العربى ككل، بالإضافة إلى انعدام الصناعات العربية لوسائل الاتصال والإعلام والاكتفاء بالاستيراد الضخم لتكنولوجيا الاتصال والإعلام هذا إلى جانب انعدام التوازن بين قطاعات الإعلام المختلفة حيث يتطور انتشار التلفزة على حساب الصحافة المكتوبة أو الكتاب، وهذا بخلاف الارتفاع الكبير فى نسبة الأمية، وخاصة انتشار أشباه الأميين بين العاملين فى قطاع الإنتاج الثقافى والإعلامى نفسه، مما يؤدى إلى تردى الاتصال بجميع وسائله. أضف إلى ذلك أن الإعلام باعتباره مؤسسة اجتماعية هامة فى المجتمعات البشرية، يحمل مضامين اقتصادية وسياسية وأيديولوجية أن لم تكن القدرة على ترسيخ ثقافة المجتمع وهويته فإنها تؤدى إلى تزيف الوعى وإفساد العقول وربما لذلك يختص التراث الإيجابى من الأمة العربية ويرتمى فى أحضان الثقافة الاحتكارية العالمية. ولاشك أن ذلك مرهون – أيضاً – بعوامل سياسية تلعب فيها عناصر من الصفوة السياسية دوراً هاماً فى هذا المجال[(٢)].

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مرجع سابق، ص ص ١٥٢ – ١٥٣.

(٢) أحمد مجدى حجازى، العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب «دراسات فى تحديات النظام العالمى الجديد»، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ٥١، ٥٢.

ومع كل هذه السلبيات التي يعانى منها النظام الإعلامى العربى نتيجة لعولمة الإعلام إلا أن ذلك لم يمنع وجود إيجابيات اكتسبها الإعلام العربى، فلقد أتاحت عولمة الإعلام للعرب منفذاً، ولو محدوداً، للاستفادة، وربما المشاركة فى ثورة تكنولوجيا الاتصال والإعلام والمعلوماتية. كذلك فإن كثرة وتعدد وسائل الإعلام ونفاذها عبر الحدود السياسية للدول، وتوافر تطبيقات الوسائط المتعددة **Multi Media** قد يقلل من قدرة الإعلام المحلى على أخفاء الحقائق والهيمنة السياسية وتزيف وعى مواطنيه. كما أن انتشار تكنولوجيا الاتصال قد يدعم من التنوع الثقافى داخل الثقافة العربية حيث سيتيح فرصاً أفضل لكل الجماعات والثقافات الفرعية فى إطار الأمة العربية والثقافة العربية فى التعبير عن نفسها، وتأكيد خصوصيتها الثقافية ضمن الالتزام بالهوية الثقافية العربية أكثر من ذلك. وفى إطار الفرص المتاحة، أظن أن خصخصة وسائل الإعلام العربية والسماح للقطاع الخاص بالاستثمار فى هذا المجال فى هذا المجال قد يعظم من فرص التطور الديمقراطى، ويدعم من مؤسسات المجتمع المدنى[1].

ولقد كان لعولمة الإعلام آثار بالغة على الثقافة العربية من جانب وعلى صورة الإنسان العربى من جانب آخر، حيث أدت عولمة الإعلام على تدعيم التغريب الثقافى، وأثرت تأثيراً سلبياً على الهوية الثقافية العربية ويؤكد ذلك عدد ليس بالقليل من الدراسات التى قامت بهدف تحليل المضمون الإعلامى الذى تقدمه وسائل الإعلام فى المجتمعات العربية، حيث أشارت تلك الدراسات إلى:

١ - أن الإعلام أصبح أداة دعاية لنموذج معيشى غربى.

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام والهوية الثقافية العربية «الفرص والتحديات»، المؤتمر العلمى السنوى العاشر، «الإعلام المعاصر والهوية العربية»، ج٢، ٤ - ٦ مايو ٢٠٠٤، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٨٥٢.

٢ - عدم التوازن فى تدفق المعلومات بين الدول، بل وأيضاً بين القاعات المحلية و الريقية والحضرية.

٣ - الاهتمام بالثقافة الأجنبية بدعوى التحضر ومجاراة الحداثة.

٤ - سيطرة النخب الحاكمة سياسياً واقتصادياً وأيديولوجياً على الثقافة والفكر والإعلام فى الدول العربية.

٥ - أصبح جيل اليوم يبحث عن «بطل خيالى» أو قوى خارقة مثل «السوبر مان» و«مايكل جاكسون» فهذا النمط هو القادر على حل مشكلات الواقع المتناقض الذى يعيش فيه الفرد فى المجتمع العربى.

٦ - شغف الشباب العربى بالمغامرات والعنف وأفلام الكاراتيه، والمصارعة الحرة والأغانى الهابطة والثقافة الأجنبية، بدعوى مجاراة روح العصر.

٧ - طغيان المركزية على وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، فهى غالباً وسائل تمتلكها الحكومات وتسخرها لخدمتها ولتبرير لسياستها.

وهكذا نجد أن الإعلام العربى يعانى من كثير من المشكلات لا على المستوى الخارجى - فقط - بل أيضاً -ربما بقدر أكبر - على مستوى الداخلى. إلا أنه بين الداخل والخارج اتفاقاً ضمنياً لصالح فئات اجتماعية لن تكون من بينها بأية حال الجماهير الشعبية [1].

ولقد قادت آليات العولمة إلى تشويه صورة المسلمين والعرب الذين يتعرضون لحملة تشهير حقيرة لم يتعرضون لمثلها فى تاريخهم الطويل. فالمرء يهوله أولاً مدى الاتساع الجغرافى للحملة، إذ تمتد من أمريكا غرباً إلى الصين شرق، مروراً بأوروبا الغربية والشرقية. ناهيك بالطبع عن إسرائيل، وهى لا تقتصر على وسائل الإعلام، بل تشمل تصريحات السياسيين أيضاً،

(١) أحمد مجدى حجازى، العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب، مرجع سابق، ص ٥٥.

من البيت الأبيض الأمريكى إلى رئيس الوزراء الإيطالى إلى الرئيس الصينى. ووسائل الإعلام المشتركة فى الحملة تشمل كل شئ ليس فقط التليفزيون والإذاعة والصحف والكتب بل تشمل أيضاً جائزة نوبل للآداب، إذ تعطى الجائزة لرجل اشتهر بدأبه على إهانة المسلمين [1].

ولقد أشارت بعض الدراسات إلى أن الإعلام الغربى خاصة وكالات الأنباء وعلى رأسها وكالة C. N. N الأمريكية، والصحف الغربية والقنوات التليفزيونية تقدم صورة سلبية ومشوهة للعالم العربى والمصرى وللإنسان الغربى والمصرى،وتركز بصورة كبيرة على عرض مظاهر الفساد والسلبية، وقضايا الإرهاب وحوادث الإنفجارات وعملت على ربط الإرهاب بالدين الإسلامى، وكثيراً ما تربط بين الخوف من الإسلام **Islamophopia** الإسلاموفوبيا بالعنف والإرهاب. كما أكدت دراسات أخرى على اهتمام وسائل الإعلام ومن بينها الصحف من العالم العربى، والمجتمع المصرى، فهناك قضايا دوماً ما يتم الإلحاح على تناولها مثل سيادة فكرة حماية الأقليات «المرأة والأقباط والمثليين» خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر كما رصدت الدراسات التركيز على قضايا أطفال الشوارع وهم يتسولون العملات من السائحين ويفتقدون للرعاية الاجتماعية، التركيز أيضاً على قضايا الشباب المصرى الحائر المكتب وهو يعانى البطالة والمشكلات الاقتصادية [2].

---

(١) جلال أمين، أمريكا تقود نظام الازدراء العالمى بالعرب والمسلمين، فى أمركة ... لا عولمة: برتوكولات «كولين باول» لإصلاح وتهذيب العرب، إعداد محمد نوار، جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٦٣.

(٢) أنظر:

- محمد فلحى، صناعة العقل فى عصر الشاشة، ٢٠٠٥، ص ص ١٠٠ - ١٠٢.
- صورة مصر فى الصحافة الألمانية.

Available at: www.almania-infodioplo.de. PP. 1 - 5 of 15.

- العولمة والهيمنة الأمريكية والهجمة الصهيونية الشرسة:

Available at: www.freehomepages.com/a/gist/phd.itm.dsk. PP. 1 - 4 of 10.

وواضح تمام الوضوح أن الهجمة، شرسة، وأن عولمة الإعلام ما هى إلا حملة صليبية جديدة، بأحداث أسلحة لنشر ثقافة الأمركة وإبادة العدو الأول للغرب الذى أشار إليه «صموئيل هنتجتون» وهو العرب. فانطلقت الحملة الصليبية العولمية فى القرن الحادى والعشرون ضد عدوهم الأول وهو الإسلام، وصارت الشرق الأوسط مسرح الأحداث، واستخدمت كل التقنيات التكنولوجيا وعلى رأسها الإنترنت، مجتمع المعرفة، والمعلوماتية لصهر الهوية العربية، وتشويه صورة العرب والإسلام فى أعين العالم، وفى أعين الغرب أنفسهم.

ومن هنا كان من الأهمية بمكان تحليل المقصود بمجتمع المعرفة وموقع العالم العربى منه وأثر ذلك على الثقافة العربية؟ خاصة بعد انتشار ثقافة الإنترنت بين الشعوب العربية وبصفة خاصة بين جيل الشباب، والآثار السلبية للإنترنت على الثقافة العربية وعلى المجتمعات العربية، خاصة عندما نعرف أن ثقافة الإنترنت خلفت عدد من الجرائم الأخلاقية والاقتصادية والدينية والسياسية التى من شأنها تهديد الأمن الثقافى العربى، والهوية الثقافية العربية، ومن شأنها أيضاً تدعيم الصورة المشوهة عن العرب والمسلمين لدى العالم أجمع.

ومن ثم سوف أفرد الصفحات التالية لمناقشة تلك القضايا الملحة وسوف أبدأها بمناقشة الفجوة المعرفية وموقع المجتمعات العربية من العالم الافتراضى وأثر ذلك على الثقافة العربية.

خامساً ـ الفجوة المعرفية وموقع الثقافة العربية:

الفجوة المعرفية أحد وجوه اللاتكافؤ المعرفى بين الشمال والجنوب بين الدول المتقدمة والدول النامية؟، وبين دول العالم والدول العربية، وبين الريف والحضر. فجوة معرفية وفجوة رقمية تصنع خطوطاً فاصلة بين صانعى الثقافة العابرة للقومية مالكى إنتاج الثقافة والتكنولوجيا والمعرفة.

قضية خطيرة يعانى منها العالم العربى، وتتزايد ضغوطها مع تزايد آليات العولمة مع الألفية الثالثة وسوف أحاول تناول تلك الظاهرة من خلال عدة محاور أبدأها بالتعرف على طبيعة الفجوة المعرفية والفجوة الرقمية، ثم الفجوة المعرفية «الاتصالية» بين العرب والعالم، وطبيعة الفجوة الرقمية العربية، وأخيراً سوف أحاول رصد أهم مقومات اجتياز الفجوة المعرفية والرقمية بالنسبة للشعوب العربية.

(أ) طبيعة الفجوة المعرفية والفجوة الرقمية:

يشهد العصر الحديث تطوراً وتدفقاً واسع النطاق، الأمر أدى إلى وجود فجوة معرفية لا بين المجتمعات الأكثر والأقل تقدماً ولا داخل المجتمع الواحد بين الحضر والريف، إنما على مستوى الاتجاه والسلوك والمعرفة والفعل أيضاً.

وقد تطورت فكرة فجوة المعرفة على يد **Tichenor** عام ١٩٧٠ وهذه الفكرة مؤداها أنه مع زيادة المعلومات التى تقدمها وسائل الإعلام فإن الفئات الأعلى فى المستوى الاجتماعى والاقتصادى ستكتسب المعلومات بصورة أسرع وأكثر كثافة من الفئات الأقل فى المستوى الاجتماعى والاقتصادى، مما يؤدى إلى اتساع فجوة المعرفة [1].

بين الطبقات المختلفة فى المجتمع بدلاً من تصنيفها ويرى **Tichenor** أن هناك خمسة أسباب لإمكانية حدوث الفجوة المعرفية الاجتماعية، وتتمثل هذه الأسباب فى:

١ - تباين المهارات الاتصالية بين الطبقات الاجتماعية، خاصة فيما يتعلق بالتعليم كأساس للعملية المعرفية.

---

(١) المرجع السابق، ص ص٥ - ٧.

٢ - التباين فى مستوى الخلفية المعرفية بين الطبقات الأعلى والأقل.
٣ - أهمية التواصل الاجتماعى لدى طبقات الأعلى حيث يشاركون غيرهم من يتعرضون لموضوعات الشئون العامة ويدخلون فى مناقشات مع غيرهم حولها.
٤ - تأثير آلية التعرض الانتقائى وكذلك الاهتمام والتذكر. حيث لا يوجد لدى الطبقات الأقل معلومات حول الشئون العامة والأخبار العلمية إلا بما يتفق مع قيمهم واتجاهاتهم.
٥ - طبيعة نظام وسائل الإعلام الذى يتوجه فى تنوعه إلى الطبقات الأعلى. كما أن كثيراً من الموضوعات العامة والعلمية تظهر فى الوسائل المطبوعة [١].

ومن المتوقع أن تؤدى اقتصاديات المعرفة إلى اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء بدلاً من ردمها أو تضييقها كنتيجة منطقية لتوافر المعلومات وإتاحتها للجميع، ورغم كل ما يذهب إليه البنك الدولى فى تقرير (التنمية العالمية ٩٨ / ١٩٩٩) عن (المعرفة والتنمية) والذى يبين فيه أن تضييق الفجوة المعرفية بين مختلف الدول من ناحية وبين الشرائح والجماعات المختلفة داخل الدولة الواحدة من الناحية الأخرى هو هدف رئيسى يواجه كل المؤسسات والمنظمات المهتمة بالتنمية الدولية مثلما يواجه الحكومات الوطنية ذاتها، وأن ملء هذه الفجوة أو الهوة المعرفية هو خطوة أساسية فى طريق التنمية الاقتصادية على أساس أن المعرفة عنصر مهم فى الإنتاج، كما أن نمو المعرفة عامل مهم أيضاً فى دفع المجتمع إلى استمرار النمو والتقدم، فالذى يؤدى إلى الفقر والتخلف هو قلة أو انعدام المعرفة القائمة على الابتكار والتى تساعد على المنافسة.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٥ - ٧.

وعلى أية حال، فإن ثمة زيادة واضحة ومطردة فى عدد الذين يتصلون بمصادر المعرفة العالمية ويستفيدون منها حتى فى المجتمعات النامية، ومع ذلك فإن الهوة المعرفية سوف تزداد اتساعاً مع العالم المتقدم فى مجال إنتاج المعرفة حيث لا تملك دول العالم الثالث لا الإمكانات والوسائل ولا الإعداد الذهنى والعلمى ولا رءوس الأموال والتكنولوجيات الأساسية لإنتاج المعرفة ولا القدرة على النشر والتسويق فى حال النجاح فى إنتاج معرفة جديدة فى بعض الميادين، فالتوصل إلى المعرفة لن يكفى فى حد ذاته للدخول إلى مستوى مجتمع المعرفة إذا لابد من تحويل هذه المعرفة إلى برمجيات يمكن تسويقها على المستوى العالمى، وهذا أمر يحتاج إلى استثمارات ضخمة حتى يمكن الصمود أما المؤسسات المتعددة الجنسيات التى تسيطر على سوق المعرفة بما فى ذلك المعرفة المحلية فى الدول النامية ذاتها[1].

الخطير هنا هو أن الكثير من مؤسسات الغرب المهتمة بتنمية العالم الثالث تحصيل أثناء تنفيذها المشروعات التنمية، فى تلك المناطق على معلومات كثيرة ومتنوعة تستغلها لصالحها الخاص وتحقيق مكاسب وأرباح خيالية من بيعها إلى المؤسسات التى تقوم بتحويلها إلى سلع تحقق لها هى أيضاً مزيداً من المكاسب والأرباح. فالمعرفة تكتسب قيمة مضافة من إمكانات تسويقها، وواضح من هذا كله أن الذى يتحكم فى الهوة أو الفجوة المعرفية ويعمل على استمرارها هى الجماعات الاستراتيجية القوية فى بحثها عن المكاسب المادية وعن الربح والثروة وما يرتبط بذلك من هيمنة اقتصادية وسياسية وأن استمرار الهوة المعرفية مسألة مفتعلة إلى حد كبير لضمان استمرار تفوق الغرب وهيمنته على اقتصاديات العالم[2].

---

(١) أحمد أبو زيد، المعرفة ... صناعة المستقبل، العربى، ٢٠٠٣/١١/٦.
Available at: http://www.mafhoum.com/press6/173t45.htm, P. 2 of 3.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢، ٣.

والفجوة المعرفية تعنى الفجوة الرقمية، والفجوة الاتصالية فلقد شاع استخدام الفجوة الرقمية فى خطاب التنمية المعلوماتية، ويقصد بها تلك الهوة التى تفصل بين البلاد المتقدمة والدول النامية فى النفاذ إلى مصادر المعلومات والمعرفة والقدرة على استغلالها.

وينظر للفجوة الرقمية من عدة منظورات مختلفة فالسياسيون يرونها إشكالية تندرج ضمن الاقتصاد السياسى، ولا حل لها إلا من خلال حملة من التشريعات والتنظيمات تفرضها السلطة السياسية لحماية المجتمع من الفوضى المرتقبة بفعل المتغير المعلوماتى. والاجتماعيون يرونها ضرباً من عدم المساواة، والتربويون يرونها قضية تعليمية ... إلخ.

وتعرض الكتب لإشكالية تعريف الفجوة الرقمية، ورأى ضرورة أو يتم التعريف من خلال منظور الدورة الكاملة لاكتساب المعرفة والتى تشمل أربعة مهام رئيسي هى: النفاذ على مصادر المعرفة، واستيعاب المعرفة، وتوظيف المعرفة القائمة، وتوليد المعرفة الجديدة.

ولكن يظل تناول الفجوة الرقمية أمراً غاية فى الأهمية لعدة أسباب رئيسية منها أن الحديث عن الفجوة الرقمية يفتح الباب للحديث عن التنمية الاجتماعية من زاوية نظرة شاملة، وكذلك تفتح الباب للحديث عن الإصلاحات السياسية والديمقراطية وقضايا الفساد والشفافية، كما أنه يفتح الباب للحديث عن مشكلات العولمة ومساعى النموذج الليبرالى الرأسمالى للهيمنة على العالم[1].

(١) مصطفى عاشور، الفجوة الرقمية والمستقبل ... رؤى عربية، ٢٠٠٥/٩/٣٦.
Available at:
http://www.islamonline.net/Arabic/art/2005/og.article12.shtml.
PP. 1 & 2 of 8

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة للعالم النامى، فأن الأمر يزداد خطورة على الصعيد العربى، الذى يشهد فجوة اتصالية رقمية معرفية ولقد أخذ العالم العربى يلتفت إلى مفهوم مجتمع المعرفة أو المجتمع المعرفى الذى ظهر الاهتمام به فى أدبيات وفعاليات تتصل بالمنطقة العربية. فتقرير التنمية العربية للعام ٢٠٠٣م الصادر عن برنامج الأمم المتحدة.

الإنمائى والصندوق العربى للإنماء الاقتصادى والاجتماعى، وكان بعنوان: «نحو إقامة مجتمع المعرفة» وبرنامج المحاضرات والندوات التى عقدت على هامش معرض الكتاب فى القاهرة لعام ٢٠٠٤م كانت تتمحور حول مجتمع المعرفة. والمشروع الذى طرحته الولايات المتحدة الأمريكية على مجموعة الدول الصناعية الثمان حول الشرق الأوسط فى اجتماع القمة الذى عقد فى يونيو ٢٠٠، كان يتضمن ثلاثة محاور أساسية، المحور الثانى يدور حول بناء المجتمع معرفى[1].

(ب) الفجوة المعرفية والاتصالية بين العرب والعالم:

وكشفت تلك المناقشات - وغيرها - عن حقيقة الفجوة أو الهوة المعرفية والرقمية والاتصالية التى وقع العالم العربى فريسة لها. حيث يعاني الوطن العربى من فجوة اتصالية تفصل بينه وبين العالم المتقدم ومن أهم مظاهرها:

تبعية تكنولوجية شبه تامة، فمعظم مواقع الإنترنت العربية تجرى استضافتها فى مواقع كمبيوترات الخدمة Servers فى الولايات المتحدة وأقمارنا الصناعية لا تساهم بأى صورة فى صنعها، وتطلق بصواريخ لا نمتلكها. وإنتاجنا المحلى فى مجال منتجات تكنولوجية الاتصالات محدود

(١) زكى كيلاد، نحن ومجتمع المعرفة، الغد، ٢٠٠٥/١٢/١٧.
Available at: http://www.alghad.jo/?news=62864, P. 1 of 3.

للغاية، باستثناء مصر فى صناعة السنترالات المحلية ربما الجزائر أيضاً. أن استضافة محتوى مواقع الإنترنت العربية بخلمات إنترنت Internet Servers خارج الوطن العربى، معظمها فى الولايات المتحدة، هى النظير المعلوماتى لإيداع رؤوس الأموال العربية فى البنوك الأجنبية مع فارق مهم هو أن رؤوس الأموال المادية تحظى بقدر من الحماية أفضل بكثير إذا قورن بما تحظى به موارد المحتوى العربية المغتربة على ديارها[1].

يشكو عالمنا العربى من تشرذم اتصالى فادح لأسباب عديدة ومتباينة أغلبها من صنع أيدينا بسبب غياب سياسة قومية للاتصالات تقوم على اعتبار الإقليم العربى كياناً اتصالياً متسقاً ومتكاملاً.

ولا يمكن إغفال العامل السياسى الخارجى فى دراسة الوضع الراهن للبنية الاتصالية للوطن العربى، فلدى الجانب الأمريكى دوافع عدة لشرذمة المنطقة العربية اتصاليا، وتهميش المنطقة بأكملها وتحويلها إلى طرف يدور فى فلك المركز الاتصالى الأمريكى، وتكشف دلائل عديدة عن نيته المبيتة الإجهاض جميع المحاولات التى تسعى لزيادة الاتصالية البينية ما بين البلدان العربية، وإقامة محاور حركة إقليمية تلم شملها، ونلخص هنا هذه الدوافع:

- الدافع الأمنى: زيادة التبعية الاتصالية، وذلك بترسيخ نمط «الحركة المكوكية» لتبادل المعلومات ما بين التبعية الاتصالية، وذلك بترسيخ نمط «الحركة المكوكية» لتبادل المعلومات ما بين الدول العربية عبر محاور الاتصالات الأمريكية، وذلك حتى يسهل اختراقها.

(١) نبيل على، ونادية حجازى، الفجوة الرقمية، رؤية عربية لمجتمع المعرفة، ع ٣١٨، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس ٢٠٠٥، ص ١٨٧.

- الدافع الاقتصادى: زيادة العائد الذى تجنيه شركات الاتصالات الأمريكية وراء عملية الاستقطاب الاتصالى هذه، من جانب آخر فإن هذه الشركات متمرسة فى أساليب التعتيم التكنولوجى لتعميق التبعية التكنولوجية ضماناً للحصول على أقصى قدر من المزايا الاقتصادية على أطول مدى.

- الدافع الثقافى: إضعاف التواصل الثقافى بين البلدان العربية، وقتل صناعة المحتوى العربية فى مهدها، التى يتوقف نجاحها اقتصادياً على إبقاء نطاق تبادل المعلومات ضمن الإقليم العربى تقليلاً للكلفة، ويدرك الجانب الأمريكى جيداً أن غياب صناعة محتوى غربية يضعف بشدة من قدرة الجانب العربى على منازلة خصومه الثقافيين معلوماتيا، وعلى رأسهم الطرف الأمريكى والخصم الإسرائيلى.

- الدافع السياسى: ومما لا شك فيه أن يعمل الجانب الأمريكى على توسيع الفجوة الرقمية الراهنة بين البلدان العربية لحرمان الإقليم العربى من فرص التكتل بهدف إبقائه تحت الرقابة المستمرة والتعامل مع البلدان العربية على أساس فردى، أو شبه إقليمى على أحسن تقدير[(١)].

(جـ) الفجوة الرقمية العربية:

إن الشعوب العربية مهددة بالخروج من جنة المعرفة وحيث المحدد لاكتساب المعرفة ليس استيرادها أو استعمالها بكفاءة، بل إنتاجها كقيمة مضافة للإبداع والابتكار وثمة تخوف أن يصبح تراجع المعرفة القائمة على الابتكار المحدد للتخلف وبالتالى تراجع القدرة على التنافس.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ١٨٨-١٩٠.

ومن ثم يمكننا أن نفهم لماذا تقدمت النمور الآسيوية التى ركزت على انطلاقة تعليمية فى حين تعثرت دول أمريكا اللاتينية التى لم تهتم بالتعليم.

ثمة توقع لظهور «أبارتايد معلوماتى» حيث تتم إزاحة دول الجنوب فى هذه العنصرية الجديدة وحيث يصبح الأفراد الأميون حاسوبيا فائضين على الحاجة، فقد أصبحت القوة فى يد من ينتج المعلومات ويرسلها، وهو ما يمكنه من أن يتلاعب بها.

يقف العرب خارج خط التقسيم الرقمى The Divide Digital حيث تخلو قائمة أهم ٥٥ دولة تتصدر البيئة التحتية الاتصالية من دول عربية وهى قائمة يتقدمها السويد والنرويج وفلندا وأمريكا وسويسرا واستراليا وسنغافورة وهولندا واليابان وكندا وألمانيا وهونج كونج.

صحيح أن حوالى المليار من البشر يفتقدون إلى الغذاء والمياه الصحيحة والمسكن ومعرفة القراءة والكتابة لكن أيضاً سيطرد من مجتمع المعرفة أولئك غير الحاصلين على التعليم العالى[1]. وتعانى معظم البلاد من فجوة رقمية على مستوى الانتشار والاستخدام للإنترنت ولتقانات المعلومات والاتصالات، وستشكل هذه الفجوة عائقاً أمام تطورها المستقبلى مما سيجعلها تابعة فى اقتصاد معرفة يتطور بشكل متسارع[2]. ويتضح ذلك

---

(١) محسن خضر، مجتمع المعرفة العربى: عوائقه وآماله، مجلة أفكار
Available at:
http://www.afkaronline.org/arabiclarchives/juill-auout/khedher . htm/2004. P. 5 & 6 of 10.

(٢) سمير العيطة، تقانات مجتمع المعرفة فى البلاد العربية بين الثورة والفجوة الرقمية، لوموند ديبلوماتيك، النشرة العربية، مارس ٢٠٠٦.
Available at:
http:www.mondiploar.com/artiele548. html?phpsessid, P. 5 of 11.

بجلاء إذا ما قارننا بين عدد مستخدمى الإنترنت فى الدول العربية الذى يبلغ حوالى ٤٪ من السكان الحاليين فى مقابل نسبة ٣٧٪ من مستخدمى الإنترنت فى الدول الصناعية المتقدمة، ولا يتعدى عدد المواقع العربية فى الشبكة الحالية ٦٪ من مجموع المواقع على شبكة الإنترنت فى العالم [(١)].

وتحوى الفجوة الرقمية فى طياتها فجوة اقتصادية وتكنولوجية واجتماعية، تزداد يوماً بعد يوم نتيجة للعديد من العوامل والصعوبات التى يعانى منها العالم العربى، نذكر منها على سبيل المثال الحواجز المادية والرقابية التى تفرضها السلطات فى البلدان العربية على مستخدمى الإنترنت، فقد كان همّ السلطات هو خلق هيئات مخصصة مهمتها الأساسية مكافحة انتشار الأفكار الحرة أكثر منها محاربة الإباحية. ودخل المستخدمين العرب للإنترنت فى لعبة القط والفأر مع هذه الهيئات الرقابية واصبحوا من خيرة المهرة العالميين فى طرق اختراق الحجب. من ناحية أخرى قامت فئات اجتماعية مختلفة بنشر أفكارها وأطروحتها على الإنترنت، من داخل البلدان العربية أو عبر مهاجريها المغتربين. واكتشف العرب واقع ثقافتهم وإرثهم الاجتماعى الذى هو أغنى بكثير من صورته الرسمية والنمطية: أديانٌ مختلفة وطوائف وعرقيات وأطروحات سياسية متعددة الألوان، تدافع كل منها عن خصوصيتها [(٢)].

إلى جانب فرض القيود على حرية استخدام الإنترنت، تظهر العديد من القيود التى تقف حجر عثرة. ليس فقط أمام استخدام الإنترنت بل

---

(١) محمد فوراتى، قبل القمة العالمية لمجتمع المعلومات فى تونس ما هو واقع حرية تنقل المعلومات فى الوطن العربى» الحزب الديمقراطى العام، السبت ٧ أكتوبر ٢٠٠٦.
Available at :http://www.mondiploar.com/artiele 548. htm1? P 5 of 11.

(٢) سمير العيطة، مرجع سابق، ص٧.

أيضاً أمام نشر المعرفة فى البلدان العربية، مما يعمل على استمرار اتساع الهوة المعرفية والاتصالية والمعلوماتية فى القرن الحالى.

(د) الصعوبات الداخلية التى تواجه البلدان العربية لعبور الفجوة المعرفية:

تواجه البلدان العربية صعوبات داخلية عديدة فى سبيل عبور الفجوة المعرفية، يأتى على رأسها الصعوبات التى تواجه عمليات نشر المعرفة فى البلدان العربية ومن أهمها قلة الإمكانات المتاحة للأفراد والمؤسسات والتضييق على حريات أنشطتها. هذا بالإضافة إلى استمرار تفشى الأمية خاصة بين الإناث، ولا يزال التعليم العربى يعانى من تدنى نوعيته ومن ضعف العلاقة التى تربطه بسوق العمل، الأمر الذى يقوّض واحداً من الأهداف الأساسية للتنمية البشرية المستدامة وهو الارتقاء بنوعية حياة البشر وتعظيم قدرات الناس.

ومن المعروف أن العتبة الضرورية للحاق بمجتمع المعرفة والمعلومات تقتضى التخلص من الأمية الأبجدية وتخفيض الأمية التكنولوجية إلى مستوى ٢٠٪ على الأقل من مجمل السكان وهذا يتطلب إعادة النظر نقدياً فى المكونات الرئيسية لنظام التعليم، أى السياسات التعليمية وأعضاء التدريس والمعلمين، فضلاً عن تحسين شروط عمل هؤلاء ومراجعة المناهج الدراسية والمقررات الدراسية وصولاً إلى منهجيات التعليم. وهذا يشمل مدخلات العملية التعليمية التى ستؤثر بصورة مباشرة على مخرجات التعليم ونوعيته.

ودون اقتناع النخب السياسية العربية وراسمى السياسات التنموية بأن الاستثمار فى مناجم العقول هو الاستثمار الأمثل والأكثر جدوى وفاعلية وديمومة الأمر الذى يتطلب تحولاً جذرياً فى الإنفاق على

الميكانزمات التنموية الأساسية وخصوصاً التعليم والبحث العلمى، فإن الأمل ضعيف فى دخول مجتمع المعرفة من باب المشاركة والإسهام الفعال فى العصر. وسينحصر موقعنا فى أحسن الأحوال فى استهلاك منتجات العلم التقنية دون التمكن من المشاركة فى إنتاجها[1].

وفى رأى أن أشد الصعوبات التى يواجهها العالم العربى لعبور الهوة المعرفية والاتصالية والرقمية، وهو عدم القدرة على كسر دائرة الفجوة المعرفية ذاتها، حيث الاستمرار كمستهلكين للبرمجيات والتقنيات، والاستمرار فى النقل عن الغرب فى البحث العلمى والأدب والفن دونما أدنى قدر لاستثمار الطاقات العقلية العربية الجبارة، هذا بالإضافة إلى تقييد الحريات، وحاجز اللغة التى تجعل الكثيرين فى مبعدٍ عن غزو مجال إنتاج المعرفة، هذا بالإضافة على ضعف أو ندرة إنتاج التكنولوجيا والبرمجيات، وعدم وجود تواصل علمى وفكرى وتقنى بين الدول العربية، كما يدعم التشرذم ويدعم من قوة وسطوة الهوية المعرفية والرقمية والاتصالية بين العرب والغرب.

باختصار نحن أشد قسوة وضراوة على أنفسنا من فارضى الهوة الرقمية والاتصالية أنفسهم، فنحن لا نحاول حتى أن نفسح لأنفسنا الطريق لمجرد محاولة عبور تلك الفجوة، بل هى تتسارع وتتسع وليس هناك مجال لتضييقها، إلا بالتكتل العربى فى مجال إنتاج المعرفة، وصناعة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وعبور مرحلة الأمية العلمية والتكنولوجية. فلم لا يكون لدينا شبكة انترنت عربية خاصة، تملك القدرة على إنتاج المعرفة ونشرها عالمياً، بدلاً من استهلاك- المعرفة الغربية وسبل إنتاجها، وبدلاً من التحول إلى مستهلكين سلبيين نتلقى كافة سلبيات شبكة الإنترنت برضى تام، ولا نكتفى بذلك بل نساهم فى تدعيمه بنشر ثقافة إنترنت عربية تتسم بالتدنى

(١) كريم أبو حلاوة، أين العرب من مجتمع المعرفة، مرجع سابق، ص١٠.

والإباحية، وتسعى للابتكار فى الجريمة الإلكترونية، لا فى مجالات البحث العلمى. مما أثر سلباً على الثقافة العربية فى الوقت الراهن.

وحتى لا أكون متجنية فى حكمى هذا، سوف أفرد الصفحات التالية لمناقشة موقف العرب من ثقافة الإنترنت، ثم العولمة والجريمة الثقافية فى البلدان العربية.

سادساً ـ العرب وثقافة الإنترنت:

قلبت ثقافة المعلوماتية وثقافة الإنترنت الثقافة العالمية والعربية رأساً على عقب، وفتحت الأبواب أمام المزيد من حرية الحوار خاصة من خلال الشات ومن خلال المدونات التى انتشرت فى العالم العربى، برغم كل محاولات السلطات العربية الرقابة على الإنترنت ومن جانب أخر عملت ثقافة الإنترنت على نشر ثقافة الابتذال والجنس والإباحية فى العالم أجمع، ولكن الوضع أكثر خطورة فى العالم العربى خاصة على النشئ الصغير الذى أصبح يعانى من إدمان الإنترنت، فخلق ثقافة لم تعهدها المجتمعات من قبل يمكن أن نطلق عليها ثقافة الإنترنت. ولكى لا نكون بمنأى عن الموضوعية سنحاول معاً كشف اللثام عن الإنترنت ماهيته وتطوره، ودوره كساحة ثقافية عالمية، ودوره فى فرض هيمنة ثقافة العولمة أو بالأحرى الأمركة، وصورة الثقافية العربية بعد انتشار الإنترنت، مع رصد أهم إيجابيات وسلبيات ثقافة الإنترنت، وأخيراً الإنترنت والإباحية والجنس وثقافة الابتذال فى العالم العربى.

(أ) الإنترنت ... المفهوم والتطور:

يمثل الإنترنت جزء من التغيير الثقافى العالمى، وهى انطلاقة كبيرة فى عالم التكنولوجيا. لقد مكنت هذه الشبكة الفرد من استعمال الحاسوب والخط الهاتفى للحصول على كم من المعلومات وبأشكال مختلفة لم يكن

يحلم بها أحد فى الماضى كل ذلك فى مواقع متباعدة على وجه البسيطة، إذ من خلال الاتصالات فائقة السرعة يستطيع الناس الارتباط ببعضهم وفى مواقع تبعدهم عن بعضهم آلاف الأميال وفى قارات متباعدة كما أصبح بإمكان أي باحث الحصول على ما يريد من البيانات ومن مختلف المراجع العلمية بل يستطيع التحدث أو إجراء المناقشات مع الغير حول العالم عما يشاركونه اهتماماته وذلك من خلال نظم خاصة لإدارة الاجتماعات مستندة للحاسوب. كما أن العاملين فى حقول الاتصالات فى كل أنحاء العالم يتبادلون المعلومات اليوم من خلال الإنترنت..

والتكنولوجيا التى تغير كيفية عيشنا لا يتكرر حدوثها كثيراً وعند التفكير بالأمر يمكننا أن نشير إلى (التلفون) بمثابة تغيير رئيسى على خط حياتنا ونستطيع الإشارة إلى (التلفزيون) والسيارة والحاسوب ومن بين حفنه من الابتكارات الأخرى يمكن تصنيف الإنترنت ضمن هذه الفئة من الابتكارات فهي تعد تغييراً لكيفية تفاعلنا مع بقية العالم كيف نبتاع الأشياء وكيف نتصل بالآخرين، وأين نذهب للمتعة، وأين نعمل، كل هذه الأشياء تتأثر بالإنترنت، أو سوف تتأثر بها علجلاً..

وتعريف الإنترنت يبدو صعباً للغاية، ومع ذلك يمكننا اعتبار شبكة الإنترنت مكتبة عامة عظيمة الحجم بلا جدران فهى متشبعة الاختصارات ومستمرة فى التوسع مع ازدياد عدد الشبكات المرتبطة بها وتضخم عدد المؤسسات المستفيدة منها والمفيدة لها فى آن واحد.

والإنترنت شبكة متعاظمة الحجم والإمكانيات ترتبط بها مجموعة اختيارية من الحواسيب التى تغطى العالم أجمع، تصل بين الحكومات وكافة المؤسسات العسكرية والثقافية والتجارية ... وكذلك الأشخاص الهواة

والمحترفين إلى مجموعة عريضة من خدمات الحاسب والمعلومات وموارد المعرفة [1].

والإنترنت: تشكليه هائلة من الخدمات (Services) التى يستطيع الناس استخدامه، مثل البريد الإلكترونى العالمية (World Wide Web) «الوب» والمحادثة. والإنترنت هى أيضاً ملايين من الأشخاص المنتشرين حول العالم والذين انظموا معاً للتشارك فى الأفكار والآراء والمصادر وقد أدت مساهمتهم إلى بناء الإنترنت [2].

ويقدر عدد رواد الإنترنت ب٨٠٠مليون نسمة بحول العام ٢٠٠٤. إنها تلك الغابة الكثيفة من مراكز تبادل المعلومات التى تختزن وتستقبل وتبث جميع أنواع المعلومات فى شتى فروع المعرفة وفى جوانب الحياة كافة، من قضايا الفلسفة وأمور العقيدة إلى أحداث الرياضة ومعاملات التجارة، ومن مؤسسات غزو الفضاء وصناعة السلاح إلى معارض الفن ونوادى تذوق الموسيقى، ومن الهندسة الوراثية إلى الحرف اليدوية، ومن البريد الإلكترونى إلى البث الإعلامى، ومن المؤتمرات العلمية إلى مقاهى الدردشة وحلقات السمر عن بعد، ومن صفقات بورصة نيويورك إلى مآسى المجاعات والأوبئة فى أرجاء القارة السوداء.

إن الإنترنت بلا منازع، هى شبكة أو «الشبكة الأم» التى طوت فى جوفها مئات الآلاف من شبكات تبادل المعلومات، سواء كانت عالية أو محلية [3].

---

(١) محمد فلحى، صناعة العقل فى عصر الشاشة، ٢٠٠٥، ص ص ١٢٢ – ١٣٣ ،١٢٠ ،١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص١٢١.

(٣) نبيل على، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع٦٥، يناير ٢٠٠١، ص ص٩٢-٩٣

تطور الإنترنت:

فى عام ١٩٧٣م، قامت وكالة الأبحاث الفضائية الأمريكية (Darpa) بوضع برنامج للبحوث يهدف إلى إيجاد تقنيات ووسائل حديثة بإمكانها التعامل مع حزم المعلومات التى تتبادلها الشبكات على اختلاف أنواعها، وكان الهدف الرئيسى تطوير نظام اتصالات قادر على إدارة ووصل الشبكات بشفافية، دون الالتصاق بنوع معين منها، خاصة وإن شبكة (Arpanet) التابعة لهذه الوكالة سابقة الوجود منذ[1].عام ١٩٦٩ف. وقد حلل هذه الحقبة من الزمان عديد المحاولات والتجارب الميدانية التى تهدف إلى رفع كفاءة هذه الشبكة لدعم الاتصالات فى المجال العسكرى، وصاحبت هذه التجارب انضمام العديد من الجامعات إلى شبكة (Arapanet) وتمثلت أولى التوسعات العالمية (خارج نطاق الولايات المتحدة) بانضمام جامعة لندن بالجلترا والمؤسسة الملكية للردار بالنرويج فى أوائل السبعينات .. وسمى هذا النشاط وقتها بمشروع ربط الشبكات (Intermitting Progect) أما نظام الشبكات الناتج عنه فقط سمى إنترنت (Internet).

مع بداية الثمانينات، ثم تطوير نظام الاتصالات الخاصة بشبكة الإنترنت، وقد أطلق عليه أسم (TCP/IP) نسبة إلى الجزأين الذين يتألف منهما، بروتوكول مراقبة التبادل (Trasmission Control Protocol) وبروتوكول انترنت(Inter Protocol) وكان ذلك ايائن ببده تشغيل شبكة الشبكات، أو أم الشبكات كما يطلق عليها أحياناً.

ولقد كان لتطبيق بروتوكول (TCP/TP) فى عام ١٩٩٩الأثر الكبير للانفتاح على شبكة إنترنت. لذا فقد وصل عدد الشبكات التى تحتويها إنترنت إلى (٥٠٠٠) شبكة، فى أكثر من ٣٦دولة يرتبط بها أكثر من ٧٠٠ألف حاسوب

(١) محمد فلحى، مرجع سابق، ص ٧٨.

ويستخدمها أكثر من ٤ ملايين مستفيداً[(١)]. ولقد بلغت فى عام ٢٠٠٤ – كما سبق أن ذكرنا – ٨٠٠ مليون نسمة وهذا الرقم الضخم فى تزايد مستمر من حيث العدد، ومن حيث تعاظم الدور الثقافى والمعرفى عالمياً وعربياً ومحلياً.

(ب) الإنترنت كساحة ثقافية:

على الرغم من انتشار الإنترنت الهائل، وتعدد استخدامها، مازالت الإنترنت فى مهدها. ومع عمرها القصير، باتت تشكو من الاختناقات، وفوضى المعلومات وتلوثها وأزمة قمامتها. وتتوالى على أسماعنا أنباء حول قرب ظهور جيلها الثانى، الذى سيفوق جيلها الأول بقدر كبير، سواء من حيث السرعة أو الإمكانات الفنية حيث سيوفر مسارات أوسع بكثير لتدفق المعلومات، وذلك باستخدام الألياف الضوئية ذات السعة الهائلة، والتى سبقت الإشارة أليها، بفضل هذه السرعة الهائلة إرسال البيانات، يمكن للإنترنت نقل الأفلام ورسائل الإعلام الحية وصور الفيديو، فيض متدفق من المعلومات ينقل إلى الفرد أينما كان نبض الحياة اليومية فى أى بقعة من العالم، أو ينقل حضور هذا الفرد ذاته حيثما يريد ليشارك فى اللقاءات، ويستمع إلى المحاضرات وما شابه. إنه فضاء رمزى جديد يطلقون عليه مجازيا «فضاء السيبر Cyberspace» إنه فضاء تقطنه الجماعات، وتقام فيه المؤسسات، وتمارس فيه الصفقات، وتعقد فيه التحالفات، وتحاك المؤتمرات، بل ترتكب من خلاله أيضاً جرائم المافيا وسرقات الأموال والأفكار والمعلومات. وهكذا أصبحت الإنترنت – كما قلنا– نافذة الإنسان، يواجه من خلالها العالم على اتساعه، بحيويته المتدفقة ودينامياته الهادرة[(٢)]، وإشكالياته المتجددة المتشابكة والمتراكمة، إن شبكة الشبكات هذه تعيد صياغة العلاقة بين الإنسان وعالمه، بين الفرد ومجتمعه. بين ثقافة المجتمع

(١) محمد فلحى، مرجع سابق، ص ١١٩
(٢) نبيل على، مرجع سابق، ص ٩٣.

وثقافات غيره. لقد أصبحت الإنترنت - بكل المقاييس - ساحة ثقافية ساخنة، ووسيطاً إعلامياً جديداً، ومجالات للرأى العام مغايراً تماماً لما سبقه[1].

وإن ما يحدث اليوم يشكل تغيراً هائلاً تدخل معه البشرية فى عصر المجال السمعى البصرى، والتواصل الفورى والمباشر، أى أن النمط التليفزيونى هو المسيطر كما لو أننا إزاء عالم افتراضى أثيرى يتألف من الصور والإشارات والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الإلكترونية الدائمة البث، بما بات يشكل تهديداً لمنظومات القيم والرموز وتغييراً فى المرجعيات الوجودية وأنماط الحياة، حيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب الأخرى نفسها عارية أمام تدفق الرسائل والعلامات التى تجوب العالم على مدار الساعة حاملة معها أبطالاً ورموزاً جديدة، أخذت تملأ مخيلة المشاهد بدءاً بعارضات الأزياء ونجوم الكرة وصولا إلى رموز الفن والسينما والأعمال والألبسة والأطعمة وأنماط السلوك والمفردات اللغوية المتكررة. وصحيحة أيضاً[2].

إن ما يحدث لا يمكن تجاهله ولا يجدى معه الموقف الانفعالى ومحاولات القفز فوقه، لكن من غير الصحيح اعتبار أن ما يجرى يعنى تجاوز تعدد العوالم نحو عالم واحد ذى نمط موحد كما يعتقد القائلون بانتصار نموذج كونى وحيد فالزمن الإلكترونى الذى يوحد الناس مكانيا فى عصر العولمة، يتواجد جنباً إلى جنب مع الأزمنة التراثية والخبرات الحياتية التى لا تنتج سوى التباين والتفاوت، مما يعنى وجود ثقافات تتفاعل وتتنافس وتتغير بفعل الاحتكاك والتبادل مع الثقافات الأخرى أو بفعل التطور الذاتى الناجم عن الديناميات الداخلية لكل ثقافة على حدة. ومع أن قدرات العولمة الثقافية المدعومة بوسائل الاتصال الحديثة قد

(١) المرجع السابق، ص ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة: خطوط الخصوصيات الثقافية فى بناء عولمة بديلة، عالم الفكر، ع٣، مج٢٩، يناير - مارس ٢٠٠١، ص ١٠٨.

تمكنت من اختراق الحدود الثقافية انطلاقاً من مراكز صناعة وترويج الثقافة السائدة ذات الطابع الغربى المؤمرك، وألغت إمكانيات التثاقف كخيار يعنى الانفتاح الطوعى على المنظومات الثقافية عبر آليات التأثر والتأثير المتبادل لصالح اكتساح واستباحة الفضاء الثقافى الذى يعزز قيم الغالب الثقافية ومثله ونظرياته على حسب قيم المغلوب ورؤيته للعالم، والمهدد دوما بالانزواء والاحتماء بحدود التراث أو التراث القومى، أو الذوبان فى خضم الثقافة السائدة والضياع فى تيارها الجارف. أما الخيارات الواقعة خارج حدود الانعزال أو الذوبان فقد أصبحت أكثر صعوبة فى ظل التهديد الذى تفرضه العولمة الثقافية المجحفة المزودة بتكنولوجيا الإخضاع الجديدة ممثلة بالتحالف بين الثقافة والتقنية، لفرض الغلب الحضارى، وتسويغه، وكسر الممانعة الثقافية للشعوب الأخرى، واختزال غنى ثقافتها وعمقها الحضارى، إلى بعد فولكلورى يشهد على غربتها وأسطوريتها وانتسابها إلى متاحف التاريخ[1].

والأمر يزداد صعوبة وتعقيداً على الصعيد العربى، الذى بات يعانى من الطبقية، والرقابة السلطوية، وإدمان للإنترنت يعمق من الغربة عن الواقع، بالإضافة إلى الابتزال والإباحية. ولكن ذلك لا ينفى وجود ايجابيات للإنترنت شهدتها الثقافة العربية، وهذا ما سنحاول تناوله فى الصفحات التالية.

(جـ) الإنترنت والثقافة العربية:

بالرغم من حداثة الثورة فإنها لجحت فى إحداث تغييرات جزرية على مستوى الممارسات الثقافية للمجموعات والأفراد. ولم تنجُ من هذه التأثيرات المجتمعات ذات البنى الاجتماعية التقليدية والثقافات المحافظة، أو تلك التى تعيش حراكاً دائباً على المستوى الاجتماعى وانفتاحاً على

(١) كريم أبو حلاوة، مرجع سابق، ص ١٨٠.

المستوى الثقافي. وبالطبع كان المجتمعات العربية من الثورة الاتصالية والرقمية النصيب الأوفى[1].

وأصبحت وسائل الإعلام في العصر الحاضر، هي المسئول الأول عن نقل الصورة الحقيقية لشعب ما على غيره، والتأثير بالتالي في مدى التعاطف أو النفور بين الشعوب وقد تنطبق هذه الفكرة بصورة جلية على وسائل الإعلام الثقيلة، والتي وجدت لها مناهج وسبل في التواصل، بينما لم تكن بالصورة الكافية إزاء الإنترنت، حيث لم تبلغ إلى نفس الدرجة بالرغم من الإمكانات والإمكانيات الكبيرة التي تتوافر بهذه الوسيلة الاتصالية الحديثة. وقد كان من المأمول أن تقوم وسائل إعلام الحديثة بتهيئة المناخ الحقيقي بين شعوب البحر المتوسط مثلاً، خاصة وأن هناك الكثير من نقاط الالتقاء والتشابه موجودة بين هذه الشعوب، ولكنها مع الأسف وقعت تحت تأثير سياسات متعصبة، أو قصيرة النظر مما حولها إلى أداة تباعد وعامل نفور. ولكن الإنترنت ليست بيد أي جهة مهما كان اجترازها واستعدادها لاحتواء ظاهرتها[2].

وبالرغم من أن الإنترنت يفتح المجال أمام الجميع ليدلو بدلوه، إلا أن الاحتكار الغربي الصهيوني للنسبة الغالبة من المواد المنشورة عبر شبكات

(١) خيرة الشيباني، هل ابتلعت وسائل الاتصال الحديثة أشكال الثقافة التقليدية، في: ندوة «الممارسات الثقافية في مجتمع المعلومات والاتصال»، مجلة أفكار.

Available at:

http://www.afkaronline.orglarabic/archives/ian-fev2005lndwa html, p. of 10.

(٢) كمال بطوش، نوادي الإنترنت بالمراكز الثقافية والمكتبات العامة «موضة عابرة أم خيار استراتيجي: رؤية مستقبلية» Cabrians Journal، العدد الخامس - يونيو ٢٠٠٥».

Available at:

http://www.cybrans.info/journal/no5/netclubs. htm, P. 7 of 11.

الإنترنت، يدعم تشويه صورة العرب والهوية العربية والثقافية العربية، وتوصمة بوصمة الإرهاب وتثبت الإحصاءات أن الإنترنت من أكثر الوسائل التى قدمت خدمة ذهبية لدعم منظمات وعصابات الإرهاب فى العالم، وتسهل لهم التواصل فيما بينهم. إلى جانب اعتمادهم عليها كوسيلة إعلامية مفتوحة لنشر أفكارهم ودعاياتهم، ولا تتوقف هذه المواقع عند الدعوة لهذه الأفكار فحسب، بل تتجاوزها لصنع خلايا إرهابية مستقلة تابعة لها من خلال دروس مفتوحة على مواقعها المنتشرة.

والغريب فى الأمر أكثر من ٧٦٪ من المواقع المرتبطة بالنشاط الإرهابى - حسب زعمهم - تثبت من داخل الأراضى الأمريكية طبقاً إحصائية كشفها أحد المعاهد المتخصصة فى واشنطن. وتعتبر المنتديات الحوارية سلاحهم الأول، فلقد بدأت منذ عام ١٩٩٧على الشبكة الدولية حتى وصلت الآن إلى عدد يفوق خمسة آلاف منتدى، وكانت هذه المنتديات الوسيلة الأهم فى توجيه هوية الخطاب الفكرى وبث رسائلهم ونشراتهم بشكل يومى. إضافة إلى استخدام الصفحات المجانية والبريد الإلكترونى على الشبكة الدولية وهذه يتصفحها الملايين بالمجان وبمنتهى السهولة [(١)].

والمؤسف حقاً أن هناك مواقع لبعض الدول العربية على الإنترنت تسئ إلى رموز إسلامية عربية أيضاً مما يشير إلى إننا نسئ إلى أنفسنا أيضاً بتشرزمنا وتنكيلنا ببعضنا البعض فى حين أننا نرى مثلاً «أن السلطات القضائية» فى روما سعت مؤخراً إلى استصدار أمر مؤقت لإغلاق موقع إيطالى عالمى للأخبار بعد عرضه صوراً مزيفة تظهر البابا بنديكت السادس

(١) مفكرة الإسلام: الإنترنت. هذا هو الموضوع!!، الإنترنت ثقافة عالمية جديدة ... أم كارثة لا أخلاقية؟!، العدد ١٦٧٥ - ذو القعدة ١٤٢٦.

Available at:

http://www.isammemo.cc/article1.aspx?id=4212. P. 3 of 6.

عشر وهو يرتدى الزى النازى. واعتبره قاضى التحقيقات فى روما تشهيراً بالكنيسة الكاثوليكية. والصور التى أغضبت القضاء وتعليقات على مواقع الإنترنت العربية بحق علماء مسلمين ومعاصرين، ورغم ذلك لم نسمع أن دولة عربية أو إسلامية حركت سلطاتها القضائية لملاحقة هذه المواقع»[1].

ومن ثم فإن صورة الثقافة العربية على الإنترنت تعد إنعكاساً للمشهد الثقافى العام، وموقف التأزم الحضارى الذى يسود عالمنا العربى. ولا يمكن لحوارنا مع الآخرين عبر الإنترنت أن ينفصل عن أحوالنا الداخلية وأوضاعنا السياسية والاقتصادية. فشبكة الإنترنت - حالياً - ما هى إلا أداة لطرح نتاج الفكر، وأنشطة المؤسسات الثقافية والعلمية، وحصاد المؤتمرات والندوات، ومناهج الدراسات والبحوث وهى تعد بذلك مرآة كاشفة لمدى حيوية المجتمعات وهمة أفرادها، وواقع ظروفها ونوعية الخطابات التى تتفاعل بداخلها.

ويمكن تلخيص الملامح البارزة لصورة الثقافة العربية والحضارة الإسلامية على الإنترنت فى نقاط رئيسية منها:

- غياب عنصر التنسيق والمشاركة فى الموارد.
- المشهد الحزين لثقافتنا العربية ناتج عن تقاعسنا واسترخائنا، أكثر من كونه نتاجاً لما يقوم به الآخرون من تشويه وطمس.
- تساهم فى تشكيل صورة الثقافة العربية والحضارة الإسلامية على الإنترنت فرق متنوعة، تختلف طبيعة رسالتها وأهدافها بصورة كبيرة من أبرزها: مؤسسات الصحف والإعلام الرسمية العربية - مؤسسات الإعلام السياحى - غرف التجارة - مواقع المجلات العربية - الدوريات الثقافية الصادرة باللغة الإنجليزية - المتاحف العالمية المالكة لمقتنيات

(١) المرجع السابق، ص ٣.

إسلامية وعربية - مواقع شركات تطوير البرمجيات العربية- منافذ بيع الكتب العربية وأشرطة الكاسيت والفيديو والموسيقى العربية - أقسام الإذاعيات العربية فى الإذاعات الأجنبية - أقسام الدراسات واللغات الشرقية والآسيوية والأفريقية واللاهوتية بالجامعات الأمريكية والأوربية - مواقع اتحادات الطلبة العرب بالجامعات الأمريكية والأوربية - أفراد مسلمون غيورون على دينهم ينشرون مبادئ الإسلام وعباداته وشعائره للجاليات الإسلامية بالخارج[1].

يعيب خطابنا الثقافى على الإنترنت انعزاليته المعرفية والتاريخية فهو ينأى عن الدراسات التقابلية الجادة منطوياً على ذاته لا يطرح قضاياه فى سياقات ثقافية وحضارية وإنسانية أوسع. هذا عن مضمونه بصفة عامة أما عن أساليب عرضه فتتسم بالبدائية وعدم استغلال الإمكانات العديدة التى تتيحها ثقافة الإنترنت.

يسود نشاطنا الثقافى عبر الإنترنت طابع رد الفعل والانفعالية وتعوزه - بشكل واضح - مهارات الحوار، ومناورات التفاوض، ومعظمه يتجاهل نوعية المتلقى المستهدف.

يمكن القول بصفة عامة إن خطابنا الثقافى، خاصة فيما يخص الجدل الدينى، ذو طابع تصادمى، على العكس تماماً من نظيره اليهودى[*].

(١) نبيل على، الثقافة العربية وعصر المعلومات، مرجع سابق، ص ص ١٥٤-١٥٥.

★ يتحاشى الخطاب الدينى اليهودى المواجهة السافرة مع نظيره المسيحى، بل يسعى إلى التنسيق والتحالف معه ضد التيار الإسلامى، وتجنب مواضع الاختلاف ويحث على اللغة المشتركة، ويضع نصب عينيه عقلية المتلقى المسيحى وحدود معرفته، والمواضع الحساسة فى عقله ووجدانه. والحوار اليهودى - المسيحى كما هو معروف - ذو أهداف عمليه محددة، فهو يسعى إلى انتزاع شوكة الخلاف ويواصل الضغط على الكنيسة الكاثوليكية لإرغامها على إدخال التعديلات فى التاريخ المسيحى لخدمة الإستراتيجية اليهودية

كثيراً ما يتناقض خطابنا الثقافي مع نفسه، ليس فقط لغياب عنصر التنسيق، بل بسبب تبرع البعض منا فى نقل خلافاتنا الداخلية حول كثير من القضايا - وما يكمن وراءها من دوافع - إلى ساحة الجدل العالمى[1].

وإذا كانت هذه هى بعض ملامح صورة الثقافة العربية على الإنترنت، فإن هناك الكثير من الدراسات العربية التى أجريت بهذا الشأن، والتى أظهرت ملامح إيجابية وسلبية للإنترنت على الثقافة العربية، وملامح أخرى تعطى صورة أكثر دقة وتحديداً للثقافة العربية على الإنترنت، ونذكر منها على سبيل المثال دراسة «د. عبد الرحمن محمد الشامى: الإنترنت والهوية العربية - الفرص والمخاطر»، وسوف أتعرض لنتائجها بشئ من التفصيل ما لها من أهمية فى كشف الكثير من جوانب الإيجابية والسلبية للإنترنت.

(د) ثقافة الإنترنت ـ الإيجابيات والسلبيات

تشير المتابعات الأولية للحوارات العربية الدائرة على «شبكة الإنترنت» والتى شملتها هذه الدراسات إلى جملة من الملاحظات، يتمثل أهميتها فيما يلى:

تتيح شبكة الإنترنت فرصاً عديدة للتعليم وتبادل الحوار العربى المتحرر من كافة القيود العابرة للمسافات والمتجاوزة لحدود بين أبناء الوطن العربى الناطقين باللغة العربية حول موضوعات متعددة: دينية، سياسية، اجتماعية، اقتصادية، تقنية ... فضلاً عن مختلف أنواع الموضوعات الترفيهية التى تزخر بها هذه الحوارات. ناهيك عما تتيحه هذه «الشبكة» من فرص عديدة فى مجالات التعارف بين الجنسين، وبخاصة بين أفراد المجتمعات التى تشكو من كبت بين أبنائها.

(١) نبيل على، مرجع سابق، ص ١٥٦.

- تدل الكثير من الحوارت الجارية عبر شبكة «الإنترنت» إلى وجود احتقان عربى فى كثير من المجالات، وبخاصة منها: الدينية، والسياسة والاجتماعية، ويؤكد ذلك على مستوى الحوار الساخط الذى يصل فى بعض الأحيان إلى تبديل الاتهامات بل والشتائم، فضلاً عن الشحنات العاطفية المكونة التى تجد فى ساحة هذه «الشبكة» وسيلة لتفريغها، ولو حتى بالقبول فقط.

- توفر شبكة الإنترنت ساحة خصبة لمختلف الصراعات الدينية والمذهبية والقومية والقطرية الطائفية والعرقية...... مما يطرح إشكالية تكاد تكون خاصية عربية، وتمثل - فى كثير من الأحوال - فى استغلال أية وسيلة تقنية حديثة لبث الخلافات.

وإدارة الصراعات، فلكل «غرفة» نقيضها على الطرف الآخر، فهناك «غرفة» لمعارضة «السلطان» وأخرى لمناصرته، ووضع الأمور فى هذه الثنائيات يوحى بضعف الانسجام بين عدد لا يستهان به من أبناء هذا الوطن: عرباً ومسلمين، ويعمق الفرقة بينهم، ومن ثم يضعف «الهوية العربية» عامة. فخطابنا الثقافى كثيراً ما يتناقض مع نفسه ليس فقط لغياب عنصر التنسيق بل بسبب تبرع البعض منا فى نقل خلافاتنا الداخلية حول كثير من القضايا إلى ساحة الجدل العالمى[1].

توفر «شبكة الإنترنت» قناة اتصال حديثة لمن رغب فى استخدامها من «المعارضة العربية» المقيمة فى الخارج فبالإضافة إلى الحوارات «المباشرة»

(١) عبد الرحمن محمد الشامى، الإنترنت والهوية العربية - الفرص والمخاطر «دراسة تحليلية» المؤتمر العلمى السنوى العاشر، الإعلام المعاصر والهوية العربية، ج٢، كلية الإعلام، ٤ - ٦ مايو ٢٠٠٤، ص ص ٦٥٩، ٦٦٠.

يتم استقبال الاتصالات الهاتفية، وتسجيلها ثم إعادة بثها من خلال غرفة الحوار التابعة لهذه القوى. مما يوسع من دائرة انتشارها. فهل يمكن القول: باحتمالية سقوط هذه الأنظمة في يوم ما تحت مطارق «شبكة الإنترنت» كما سقط «جدار برلين» تحت مطارق القصف الإعلامى؟

على الصعيد الدينى هناك مساجلات محتملة بين القائمين على إدارة غرف الحوار Admin Rooms حيث يزعم كل طرف بإنه ما فتح هذه الغرف إلا حرصاً منه على دعوة الآخر إلى الهدى المستقيم وإخراجه من غيه وضلاله، رأفة ورحمة به، حتى يتوب إلى رشده قبل فوات الأوان!

تأكد المقولة الخاصة بتكامل وسائل الاتصال، إذ في بعض الأحيان يحدث تزاوج ما بين «القنوات الفضائية» و«شبكة الإنترنت» والذى يتم من خلال النقل المباشر (صوتاً أو صورة أو صوتاً فقط) لبث هذه «القنوات» للمتواجدين فى «الغرفة» فتعدد الوسائط الإعلامية يعيد توزيع الأدوار بينها، وعلى كل وسيط تقع المسئولية البحث له عن دور جديد، وفى غاية عصر المعلومات سيظل البقاء للأنسب والأجدى، وكل مهمة إعلامية ستختار وسيطها الأمثل.

غلب على حوارات «الدول العربية» التى يمكن القول بأنها صاحبة هم و«قضية» - كالعراق، ولبنان - جدية الحوار وثرائه؟؟، فى حين نحت الأخرى - وبخاصة الغرف الخليجية - إلى التسلية والمتعة التى انحدرت كثيراً إلى مستوى الإسعاف.

تعد «شبكة الإنترنت» ساحة لا بأس بها للحصول على «الفتاوى الدينية، ومجالا للدعوة من خلال بث» المحاضرات الدينية، النقل المباشر لبعضها، وعقد المناظرات بين وجهتى النظر المتعارضتين بين العقائد

المختلفة، أو داخل «العقيدة الإسلامية» ذاتها، فضلاً عن الاتجاهات الفكرية المختلفة: السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية.

من خلال ما ورد على السنة المتحدثين يتضح أن كثيراً من التعرف تدار من العرب المهاجرين إلى الخارج، وبخاصة من هم فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وبريطانيا فرياح التغيير لا تزال آتية من الخارج، وللعامل الخارجى دور هام فى مسألة التغيير السياسية العربية[1].

ويضاف إلى كل التحديات السابقة تحدياً أكثر خطورة وهو تحول الإنترنت فى العالم العربى إلى ثقافة جنس أكثر منه ثقافة تنموية، وهذا ما سنحاول الإشارة إليه فيما يلى:

(هـ) الإنترنت بين الثقافة الإباحية والتنمية:

أشار عدد من الدراسات والأبحاث العلمية لاستخدامات الإنترنت التى أجريت على طلاب عرب أو أجانب إلى أن الاستخدام الأساسى لهذا الوسيط الإعلامى هو الحصول على معلومات والاستكشافات وتبادل الثقافات، وإلى جانب ذلك هناك من أشار إلى أنه وسيلة لدخول إلى المواقع الإباحية أو الغير أخلاقية وهو ما يخشاه البعض وخصوصاً على جيل الشباب[*].

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٣٦٠، ٣٦٣.

★ «بدأت الرابطة الديمقراطية الصينية منذ عام ٢٠٠١ دراسة ميدانية حول استخدام الشباب والنشئ ببكين للإنترنت، وخلصت على أن ثمة عدد من المشاكل الملحة التى تتطلب الحل وهى: الاعتماد الكبير نسبياً للصغار على الإنترنت قوية التأثير السلبى لثقافة الإنترنت فى صحة غير البالغين جسدياً ونفسياً مثل إدمان الإنترنت، العنف على الإنترنت من خلال اللعب على الإنترنت، المعلومات السيئة على الإنترنت وأبرزها المعلومات الإباحية، من خلال دردشتهم على الإنترنت، هذا بالإضافة لبيئة الإنترنت السيئة التى تموج بكلمات السب والكلام التافه التى تظهر دائماً»

http://www.arabicchina.org.cn/china/archive/lianghui05/txt/11/content. P 1 of 1.

وذهب البعض إلى أنه الوسيلة لإقامة علاقات على أرض الواقع وقد أثير جدلاً واسعاً فى العالم العربى منذ عدة أعوام عن الآثار السلبية المحتملة للإنترنت على الشباب، ما يسببه استخدام الإنترنت من الانجذاب نحو عالمها بعيداً عن الحياة الاجتماعية والتعليمية والعائلية، وإمكانية زيادة الإحساس بالوحدة وربما الاكتئاب بين الشباب، وقد أثير هذا الجدل فى الغرب أيضاً وتمت بالفعل دراسته فى عدد من الأبحاث العلمية[1].

كما اهتمت بعض الدراسات والمقالات بالآثار السلبية للإنترنت وخاصة فيما يتعلق بنشر ثقافة الابتذال، والألفاظ النابية، ونشر الإباحية والكثير من الجرائم الأخلاقية فثقافة الجنس، وثقافة الشواذ، يتم عرضها والإلحاح عليها فى الإعلانات، والمواقع المجانية وغيرها من النوافذ التى تمثل إلحاحاً مستمراً على إغراق الشباب ومرتادى الإنترنت فى ثقافة جنسية مبتذلة تعمل على تدعيم شخصية معينة عن الواقع مغرقة فى الشهوات، هذا بالإضافة إلى نشر الكثير من الجرائم الأخلاقية التى تدمر الكثير من الأسر، وتشوه صورة الأبرياء - وهذا ما سوف أحاول تناوله بتفصيل فيما يلى.

سابعاً ـ الإنترنت وتغير ثقافة الجريمة فى العالم العربى:

إذا كنا تحدثنا فى السابق عن التأثيرات السلبية لثقافة الإنترنت خاصة على الهوية الثقافية، وعمليات الاختراق الثقافى لتطويع العقول وإخضاعها لسيطرة الثقافة الأمريكية الغازية، فإننا سنفرد الصفحات

(١) سلوى اللوسانى، الإنترنت ثقافة، جنس وتنمية، إيلاف « جريدة يومية إليكترونية» صدرت فى لندن ٢٠٠١، الأحد ١٥ أكتوبر ٢٠٠٦

Availabie at: http://www.elaph.com/elaphweb/elaphlitreature/
P. 1 of 2

التالية لطرح قضية أثر الإنترنت فى تغير ثقافة الجريمة فى عالمنا العربى وذلك من خلال التعرف على الجرائم المستحدثة من خلال الإنترنت وأهداف جرائم الإنترنت، والآثار الاجتماعية لانتشار الإباحية على الإنترنت.

(أ) الإنترنت والجرائم المستحدثة:

جاء تقديم تقنيات الحاسبات والمعلومات، وتزايد الاعتماد عليها فى تسيير شئون المجتمعات، مصحوباً بفرص جديدة لارتكاب أشكال وصور مستحدثة من الجرائم الفنية **Technocrimes**، تحمل طابع هذه التقنيات وتساير على الدوام تيار تقدمها، باعتمادها على الحاسب كأداة لارتكابها. وقيام فكرتها على الوصول غير المشروع إلى المعلومات المعالجة إليكترونياً وإساءة استخدمها.

وواقع الأمر أن زيادة نسبة الجرائم، وتنوع أساليبها، وتعدد اتجاهاتها زاد من أخطارها على الأمن القومى للدول. حيث تحولت هذه الجرائم من مجرد انتهاكات فردية لأمن التنظيم والمعلومات لى ظاهرة تقنية **Technological Phenomenon** عامة، ينخرط فيها الكثير مما توافر لديهم المهارة والمعرفة فى مجال الحاسبات. ولا شك أن تلك الأنواع من الجرائم تزداد على مستوى كافة الدول مما يستدعى التعامل معها من الناحيتين الفنية والقانونية[1].

ومع توسع استخدام الشبكة ودخول جميع فئات المجتمع إلى قائمة المستخدمين بدأت تظهر جرائم على الشبكة ازدادت مع الوقت وتعددت

(١) أحمد مجدى حجازى، العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب: دراسات فى تحديات النظام العالمى الجديد، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٥٥.

صورها وأشكالها، مما غير من ثقافة الجريمة فى العالم العربى وفى العالم أجمع، ومن صور تلك الجرائم:

١ - جرائم صناعة ونشر الفيروسات وهى أكثر جرائم الإنترنت انتشاراً وتأثيراً، فهى تهدف لتغيير أو حذف أو سرقة او نقل المعلومات المخزنة على الأجهزة المقتحمة إلى أجهزة أخرى.

٢ - الاختراقات تتمثل فى الدخول غير المصرح به إلى أجهزة أ، شبكات حاسب آلى.

وتختلف الأهداف المباشرة للاختراقات، فقد تكون المعلومات هى الهدف المباشر حيث يسعى المخترق لتغيير أو سرقة أو إزالة معلومات معينة. وقد يكون الجهاز هو الهدف المباشر بغض النظر عن المعلومات المخزونة عليه، كان يقوم المخترق بعمليته بقصد إبراز قدراته «الاختراقية» أو لإثبات وجود ثغرات فى الجهاز المخترق، ومن أكثر الأجهزة المستهدفة فى هذا النوع من الجرائم هى تلك التى تستضيف المواقع الإنترنت حيث يتم تحريف المعلومات الموجودة على الموقع أو ما يسمى (Defacing)إن استهداف هذا النوع من الأجهزة يعود إلى عدة أسباب من أهمها كثرة وجود هذه الأجهزة على الشبكة، وسرعة انتشار الخبر حول أختراق ذلك الجهاز خاصة إذا كان يضم مواقع معروفة.

٣ - تعطيل الأجهزة: كثر مؤخراً ارتكاب مثل هذه العمليات، حيث يقوم مرتكبوها بتعطيل أجهزة أو شبكات تأدية عملها بدون أن تتم عملية اختراق فعلية لتلك الأجهزة. تتم عملية التعطيل بإرسال عدد هائل من الرسائل بطرق فنية معينة إلى الأجهزة أو الشبكات المراد تعطيلها الأمر الذى يعيقها عن تأدية عملها.

٤ - جرائم انتحال الشخصية: هى جريمة الألفية الجديدة كما سماها بعض المختصين فى أمن المعلومات وذلك نظراً لسرعة انتشار ارتكابها خاصة فى الأوساط التجارية. تتمثل هذه الجريمة فى استخدام هوية شخصية أخرى بطريقة غير شرعية، وتهدف إما لغرض الاستفادة من مكانة تلك الهوية (أى هوية الضحية) أو إخفاء هوية شخصية المجرم لتسهيل ارتكابه جرائم أخرى. إن ارتكاب هذه الجريمة على شبكة الإنترنت أمر سهل وهذه من سلبيات الإنترنت الأمنية. وللتغلب على هذه المشكلة، فقد بدأت كثير من المعاملات الحساسة على شبكة الإنترنت كالتجارية فى الاعتماد على وسائل متينة لتوثيق الهوية كالتوقيع الرقمى والتى تجعل من الصعب ارتكاب هذه الجرائم.

٥ - المضايقة والملاحقة: تتم جرائم الملاحقة على شبكة الإنترنت غالباً باستخدام البريد الإلكترونى أو وسائل الحوارات الآنية المختلفة على الشبكة. تشمل الملاحقة رسائل تهديد وتخويف ومضايقة. تتفق جرائم الملاحقة على شبكة الإنترنت مع مثيلاتها خارج الشبكة فى الأهداف والتى تتمثل فى الرغبة فى التحكم فى الضحية. تتميز جرائم المضايقة والملاحقة على الإنترنت بسهولة إمكانية المجرم فى إخفاء هويته علاوة على تعدد وسهولة وسائل الاتصال عبر الشبكة، الأمر الذى ساعد فى تفشى هذه الجريمة.

٦ - التغرير والاستدراج: غالباً ضحايا هذا النوع من الجرائم هم صغار السن من مستخدمى الشبكة حيث يوهم المجرمون ضحاياهم برغبتهم فى تكوين علاقة صداقة على الإنترنت والتى قد تتطور[١].

(١) إياس الهاجرى، جرائم الإنترنت:
Available at: www.minshqwi.com, P. 3 of 5.

إلى التقاء مادى الطرفين. إن مجرمى التغرير والاستدراج على شبكة الإنترنت يمكن لهم أن يتجاوزا الحدود السياسية فقد يكون المجرم فى بلد والضحية فى بلد آخر. وكون معظم الضحايا هم من الضحايا هم من صغار السن، فإن كثير من الحوادث لا يتم الإبلاغ عنها، حيث لا يدرك كثير من الضحايا قد غرر بهم.

٧ - التشهير وتشويه السمعة: يقوم المجرم بنشر معلومات قد تكون سرية أو مضللة أو مغلوطة عن ضحاياه والذى قد يكون فرداً أو مجتمع أو دين أو مؤسسة تجارية أو سياسية. تتعدد الوسائل المستخدمة فى هذا النوع من الجرائم، لكن فى مقدمة قائمة هذه الوسائل إنشاء موقع على الشبكة يحوى المعلومات المطلوب نشرها أو إرسال هذه المعلومات عبر القوائم البريدية إلى أعداد كبيرة من المستخدمين.

٨ - صناعة ونشر الإباحية: لقد وفرت شبكة الإنترنت أكثر الوسائل فعالية وجاذبية لصناعة ونشر الإباحية على الإنترنت جعلت الإباحية بشتى وسائل عرضها من صور وفيديو وحوارات فى متناول الجميع، ولعل هذا يعد أكبر الجوانب السلبية للإنترنت خاصة فى مجتمع محافظ على دينه وتقاليده كالمجتمع السعودى. إن صناعة ونشر الإباحية تعد جريمة فى كثير من دول العالم خاصة تلك التى تستهدف أو تستخدم الأطفال. لقد تمت إدانة مجرمين فى أكثر من مائتى جريمة فى الولايات المتحدة الأمريكية خلال فترة أربع سنوات والتى انتهت فى ديسمبر ١٩٩٨م، تتعلق هذه الجرائم بتعزيز الأطفال فى أعمال إباحية أو نشر مواقع تعرض مشاهد إباحية لأطفال.

٩ - النصب والاحتيال: أصبحت الإنترنت مجالاً رحباً لمن له سلع أو خدمات تجارية يريد أن يقدمها، بوسائل غير مسبوقة كاستخدام

البريد الإلكترونى أو عرضها على موقع على الشبكة أو عن طريق ساحات الحوار. ومن الطبيعى أن يُساء استخدام هذه الوسائل فى عمليات نصب واحتيال. ولعل القارئ الكريم الذى يستخدم البريد الإلكترونى بشكل مستمر تصله رسائل بريدية من هذا النوع. وإن كثيراً من صور النصب والاحتيال التى يتعرض لها الناس فى حياتهم اليومية لها مثيل على شبكة الإنترنت مثل بيع سلع أو خدمات وهمية، أو المساهمة فى مشاريع استثمارية وهمية أو سرقة معلومات البطاقات الائتمانية واستخدامها. وتتصدر المزادات العامة على البضائع عمليات النصب والاحتيال على الإنترنت إن ما يميز عمليات النصب والاحتيال على الإنترنت عن مثيلاتها فى الحياة اليومية. هى سرعة قدرة مرتكبيها على الاختفاء والتلاشى[1].

(ب) أهداف جرائم الإنترنت:

وتتركز أهداف جرائم الكمبيوتر والإنترنت فى الحصول على المعلومات الإلكترونية التى تكون إما محفوظة على أجهزة الكمبيوتر أو المنقولة عبر شبكة الإنترنت، إلا أن ذلك لا يعنى أن هناك جرائم أخرى يكون لها هدف آخر غير الحصول على المعلومات مهما كانت أهمية تلك المعلومات لذا فإن أهداف الجرائم الإلكترونية كالآتى:

١ - المعلومات: تمثل جرائم الكمبيوتر طائفة الجرائم المنصبة على المعلومات بمفهومها الواسع (بيانات، معلومات، برامج تطبيقية، وبرامج تشغيل) وهناك العديد من الجرائم التى يكون ارتكابها لهدف يتعلق بالمعلومات ويتمثل هذا الهدف إما بالحصول على المعلومات أو تغييرها أو حذفها نهائياً، والجرائم التى يكون الهدف

(١) المرجع السابق، ص٤.

منها المعلومات هى فى الغالب أعمّ من الحالات التى يكون الهدف منها جرائم اقتصادية.

٢ - أجهزة الكمبيوتر: أما بالنسبة للمكونات المادية للحاسب فالموقف الغالب يتجه إلى اعتبارها من قبيل الجرائم الواقعة عليها مما يندرج فى نطاق الجرائم التقليدية حتى تلك التى تستهدف نظام الحاسوب باعتباره المعبّر عن عصر التقنية والغالب يكون الهدف هو تخريب تلك الأجهزة نهائياً أو تعطيل أنظمتها لفترات طويلة وهذا يتم بواسطة نشر الفيروسات.

٣ - الأشخاص أو الجهات حيث أن معظم الجرائم التى تُرتكب عبر الإنترنت تستهدف إما أشخاص أو جهات معينة وتكون تلك الجرائم مباشرة تُرتكب فى صورة ابتزاز أو تهديد أو تشهير أو جرائم غير مباشرة تُرتكب فى صورة الحصول على البيانات أو المعلومات الخاصة بتلك الجهات أو الأشخاص ثم ترتكب بواسطتها الجرائم.

ويمكن حصر أنواع الجناة فى جرائم الإنترنت إلى عدة فئات

١ - المستخدمون لأجهزة الحاسب الآلى فى منازلهم دون تقيد بوقت محدد أو نظام معين يحد من استعمالهم له.

٢ - العابثين أو المتسللين - الهاكرز - وينقسم المتسللين على قسمين فمنهم الهواة أو العابثون بقصد التسلية.

٣ - العاملون فى الجريمة المنظمة كالعصابات العاملة فى مجال المخدرات أو غسيل الأموال [١].

(١) سعود وصل الله سعد الثبيتى، جرائم الكمبيوتر:
Available at: www.minshwi.com, P. 9 of 29.

(جـ) الآثار الاجتماعية لانتشار الإباحية على الإنترنت:

لقد وفرت شبكة أكثر الوسائل فعالية وجاذبية لصانعى ونشر الإباحية. إن الإنترنت جعلت الإباحية بشتى وسائل عرضها من صور وفيديو وحوارات فى متناول الجميع ولعل هذا يعد أكبر الجوانب السلبية للإنترنت خاصة فى مجتمع محافظ على دينه وتقاليده كمجتمعنا السعودى. إن صناعة ونشر الإباحية تعد جريمة فى كثير من دول العالم خاصة تلك التى تستهدف أو تستخدم الأطفال. ومما لا شك فيه أن هذه المواقع الموجودة بكثرة على شبكة الإنترنت تريد تحقيق الكثير من المكاسب المادية عن طريق زيادة عدد مرتاديها حيث يستوجب على متصفح هذه المواقع دفع مبلغ مقطوع مقابل مشاهدة فيلم لوقت محدد أو دفع اشتراك شهرى أو مستوى مقابل الاستفادة من خدمات هذه المواقع وإن كانت هذه المواقع تحاول استدراج مرتاديها بتقديم خدمة إرسال صور جنسية مجانية يومية على عناوينهم البريدية.

وللإباحية عواقب غاية فى السلبية على المجتمعات الغربية والعربية على حد سواء، وتفيد إحصاءات وزارة العدل الأمريكية بأن تفشى وسائل الدعارة من الأسباب المباشرة فى تفشى أنواع أخرى من الجرائم والمآسى الاجتماعية. ويرى العلماء أن السمة الموحدة لمقترفى القتل الجماعى (Serial Killers) هو كونهم غالباً ما يقدمون على جرائمها لأسباب جنسية فى بادئ الأمر. ثم تتطور عملياتهم الإجرامية بعد حين من إدمان الجنس إلى التعذيب والقتل وفعل الفاحشة فى جثث الموتى، وغير ذلك من الجرائم المريعة[1].

(١) مشعل بن عبد الله القدهى، المواقع الإباحية على شبكة الإنترنت وأثرها على الفرد والمجتمع:

Available at: www.minshawi.com, P. 13 of 19.

يَجُر إدمان الوسائل الإباحية تبعات أسرية كتفكك الروابط الزوجية وضعف قدرة الرجل مع زوجته وتفشى حالات الطلاق، وعواقب أسرية واجتماعية غير حميدة مشابهة. ومن المؤسف حقاً أن من يدمنون المواد الإباحية غالباً ما تصبح أحوالهم مثل مدمنى المخدرات والمسكرات، فبعد حين من الزمن فإنهم يجدون أنهم لا يتمالكون أنفسهم أمام هذا البلاء وهم على استعداد لإفناء أموالهم من أجل إشباع غرائزهم. ويسوق ذلك انتشار حوادث الاغتصاب لدى الذكور والإناث ولا يعرف المدى الحقيقى لهذه الكارثة الاجتماعية لأن أكثر الضحايا يعرفون الجانى وغالباً ما يكون محرماً أو قريباً أو صديقاً للعائلة، ويدوم الاعتداء سنوات طويلة متوسطها ٦، ٧ سنوات عند البنات ويكون أول عهدهن بالاغتصاب سن ست سنوات.

وإذا كانت هذه هى بعض عواقب الإباحية على الإنترنت فى أمريكا والدول الغربية، فإن الغرب يحاول تصدير هذه المصائب والأمراض إلى الدول العربية والإسلامية ، فنجد جمعية «مراقبة حقوق الإنسان» (Human Rights Watch) مثلاً تذم وتنكر بشدة أى محاولا لدول الخليج العربى لحجب الإنترنت ويدعوننا إلى «الانفتاح والحرية»[1].

وتشير إحدى أطروحات الماجستير وهى بعنوان «مقاهى الإنترنت» والانحراف إلى الجريمة بين مرتاديها: دراسة تطبيقية على مقاهى الإنترنت بالمنطقة الشرقية بالسعودية إلى وجود روابط فى العلاقات عبر الإنترنت قد تؤدى إلى علاقات غير شرعية بين الجنسين[2].

---

(١) المرجع السابق، ص١٣.

(٢) سريد بن مزيد النقيضى، مقاهى الإنترنت والانحراف إلى الجريمة بين مرتاديها دراسة تطبيقية على مقاهى الإنترنت بالمنطقة الشرقية، رسالة ماجستير
Available at: www.minshawi.com, P. 2 & 3 of 3.

ومن ثم فإن للإنترنت آثار سلبية على مستخدميه وعلى سائر أفراد المجتمع، فهو يساعد على انتشار الرذائل وثقافة الابتذال والإباحية، ويؤدى لحدوث الكثير من صور الفساد الاجتماعى والأخلاقى فى العالم أجمع وفى عالمنا العربى، ولكن ذلك لا ينفى أبداً وجود إيجابيات للإنترنت كزيادة هامش بالحرية والديمقراطية والتعبير عن الرأى، وتبادل الآراء بحرية ومناقشة قضايانا الملحة، بالإضافة إلى فوائده المتعددة للبحث العلمى والنشاط البحثى والأكاديمى.

تعقيــــب:

ثقافتنا العربية فى مواجهة شرسة مع العولمة بكل آلياتها وترسانتها الحربية الجديدة من مقولات نظرية، إلى سطوة الميديا الغربية وهيمنتها على الميديا العربية، إلى الإنترنت وفرضه لأنماط ثقافية مستحدثة على الثقافة العربية وأنماط من الجرائم غيرت خريطة ثقافة الجريمة فى العالم العربى.

تحدى خطير يواجهه المثقفون والمفكرون العرب حيال سيل الكتابات والمقولات التى تفترض أن الغرب فى صراع - لا محالة - مع الإسلام والعرب، فالشرق الأوسط صار قلب الصراع العالمى من جديد بعد الغزو الأمريكى للعراق عقب أحداث ١١سبتمبر، والإسلام وصم بالإرهاب وعلى المفكرين العرب الخروج من جدلية الانغلاق أو المواجهة، لأن الواقع يفرض آلياته وليس علينا إلا مواجهته، بالتعرف على الآتى إلينا ودوافعه وآلياته، وبالتعرف قبل ذلك على ذواتنا وإمكاناتنا حتى يمكننا التعامل مع الآخر، فأى حوار للثقافات يقتضى ذلك، وأى تفادى أو حتى انخراط فى صراع الحضارات المفروض علينا يقتضى منا ذلك أيضا.

آليات العولمة ترسانة إعلامية ضخمة من وكالات أنباء وقنوات فضائية، وشركات إنتاج واستوديوهات ضخمة وإنتاج فنى وخبرى

وإعلامى وإعلانى ضخم العدد والمحتوى وعلينا أن يكون لدينا قاعدتنا المادية والتكنولوجية والعلمية وكذا قاعدتنا من المحتوى الفكرى والفنى والعلمى والأدبى الذى نستطيع به تقديم ذواتنا للأخر، وتحصين أنفسنا ضد كل سلبيات الكائن الضخم المدعو بالعولمة بكل ترسانتها الإعلامية والمعلوماتية، حتى يمكننا تفادى سلبيات الإعلام الغربى وتفادى سلبيات الإنترنت، ومواجهة كل أنواع جرائم الإنترنت، ولمواجهة كل صور الجرائم المستحدثة.

تحدى غاية الصعوبة عل كل المجتمعات العربية - أفراداً وجماعات ومجتمعات - مواجهه حقيقية، لا الإغراق فى سلبيات العولمة، دونما أدنى قدر من المواجهة العلمية الحقيقية.

قائمة المراجع

أولاً - المراجع العربية:

١ - كتب ومراجع عربية.

٢ - أبحاث ومقالات عربية متاحة على شبكة الإنترنت.

ثانياً - كتب وأبحاث إنجليزية.

١ - كتب ومراجع إنجليزية.

٢ - أبحاث ومقالات إنجليزية متاحة على شبكة الإنترنت.

أولاً ـ المراجع العربية

١ ـ كتب ومراجع عربية:

١ - إبراهيم إمام، وكالات الأنباء، ط٣، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٤.

٢ - أحمد أنور، الانفتاح وتغير القيم فى مصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣.

٣ - أحمد زايد المصرى المعاصر «مقاربة نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية المصرية»، المركز القومى للبحوث الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩١.

٤ - أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى، دبى، الإمارات العربية المتحدة، دار القراءة للجميع، ١٩٩٢.

٥ - أحمد زايد، عولمة الحداثة و تفكيك الثقافات الوطنية، عالم الفكر، مج(٣٢)، عدد(١)، يوليو - سبتمبر٢٠٠٣.

٦ - أحمد عبد الخالق، أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.

٧ - أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، ط٩، المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٧٣.

٨ - أحمد مجدى حجازى، العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب، دراسات فى تحديات النظام العالمى الجديد، القاهرة، الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥.

٩ - أحمد مجدى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية سلسلة أبحاث المؤتمرات - ٧، العولمة والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ١٩٩٩.

١٠ - أحمد مجدى حجازى، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية «رؤية نقدية من العالم الثالث»، فى: مجلة عالم الفكر، الكويت، مج٢٨، ع٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩.

١١ - إرفنج زايتلن، النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع: دراسة نقدية، ترجمة محمود عودة وإبراهيم عثمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.

١٢ - إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، العدد (١٤٠)، الكويت، ١٩٨٩.

١٣ - اعتماد محمد علام وآخرون، التحولات الاجتماعية وقيم العمل فى المجتمع القطرى، جامعة قطر، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، ١٩٩٥.

١٤ - أنتونى سميث، نحو ثقافة عالمية، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.

١٥ - أندرو ويبستر، مدخل لسوسيولوجية التنمية، ترجمة حميد يوسف، بغداد، ط١، سلسلة المائة كتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

١٦ - إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماز، ترجمة محمد حسن غلوم، الكويت عامل المعرفة، ع(٢٤٤)، إبريل ١٩٩٩.

١٧ - إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماز، ترجمة، د. محمد حسن غلوم، عامل المعرفة، ع(٢٤٤)، إبريل ١٩٩٩.

١٨ - إيكة هولترانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة د. محمد الجوهرى، د. حسن الشامى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٩ - تركى أحمد، هوية بلا هوية: نحن والعولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧ «العولمة والهوية الثقافية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

٢٠ - تهانى الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧.

٢١ - توفيق الحكيم، مصر بين عهدين، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٢ - ثروت محمد محمد شلبى، تحقيق القيم التنموية فى المجتمع المصرى المعاصر، تحليل نظرى ودراسة ميدانية فى علم اجتماع التنمية، دار الوزان للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

٢٣ - ج. تيمونز روبيرتس وإيمى هايت، من الحداثة إلى العولمة، ط١، ترجمة سمر الشيشكلى، سلسلة عالم المعرفة، ع(٣٠٩)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر٢٠٠٤.

٢٤ - جان بيير فارنيبى، عولمة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٢.

٢٥ - جلال أمين، أمريكا تقود نظام الازدراء العالمى بالعرب والمسلمين، فى أمركة .. لا عولمة: بروتوكلات «كولين باول» لإصلاح وتهذيب العرب، إعدادا محمد نوار، جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.

٢٦ - جمال حمدان ، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، ج٤، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٤.

٢٧ - جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج١، ترجمة محمد الجوهرى، وآخرون، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢٨ - حسام الخطيب، أى أفق للثقافة العربية وأدبها فى عصر الاتصال والعولمة؟، مجلة عالم الفكر، مج٢٨، ع٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩.

٢٩ - حسن حنفى وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ ط٢، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠.

٣٠ - حسن عبد الله العايد، مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير ما بعد العولمة، عمان، الأردن، وزارة الثقافة، ٢٠٠٢.

٣١ - حسن مؤنس، مصر ورسالتها «دراسة فى خصائص مصر ومقومات تاريخها الحضارى ورسالتها فى الوجود»، ط٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٣٢ - حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

٣٣ - دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢.

٣٤ - ر. بوردون وف. بوريكو، المعجم النقدى علم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ط١، ١٩٨٦.

٣٥ - رجب البنا، المصريون فى المرآة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٣٦ - رونالد روبرتسون، العولمة النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة أحمد محمود و نورا أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.

٣٧ - روى بوين، الثقافة والنسق العالمى، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.

٣٨ - زولتان تار، النظرية النقدية، ترجمة على ليلة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢.

٣٩ - سامى خشبة، مصطلحة فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤.

٤٠ - سامية بيبرس، كيف يفكر منتدى دافوس فى حوار الحضارات؟، ملف الأهرام الاستراتيجى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، السنة التاسعة، العدد (١٠٠)، أبريل ٢٠٠٣.

٤١ - سامية محمد جابر، سوسيولوجيا الانحراف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١.

٤٢ - سعد الدين إبراهيم، مدخل إلى فهم مصر فى سعد الدين إبراهيم وآخرون، مصر فى ربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) «دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى»، معهد الإنماء العربى، بيروت، «د. ت».

٤٣ - سيد البحراوى، علم اجتماع الأدب، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، القاهرة، ١٩٩٢.

٤٤ - السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

٤٥ - السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، ط٤، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩١.

٤٦ - صالح أبو أصبع، الهيمنة الثقافية، حقوق الاتصال فى أفريقيا «فى عصر الإعلام الإلكترونى»، مجلة الدراسات الإعلامية، ع٨٧، إبريل - يونية١٩٩٧.

٤٧ - طاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ط١، الدار العربية للنشر، القاهرة، ١٩٧٨.

٤٨ - طلعت ذكرى مينا، الثقافة وتنمية الشخصية المصرية، دار الثقافة، القاهرة، «ب. ت».

٤٩ - طه حسين، مستقبل الثقافة فى مصر، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

٥٠ - طه نجم، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦.

٥١ - عاطف وصفى، الثقافة والشخصية «الشخصية المصرية ومحدداتها الثقافية»، ط١، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٥.

٥٢ - عباس محمود العقاد، سعد زغلول، دار الهلال، ع(٤٥٢)، أغسطس ١٩٨٨.

٥٣ - عبد الخالق عبد الله، العولمة: جدورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة عالم الفكر، مج ٢٨، ع٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩.

٥٤ - عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجى للعولمة، أعمال الندوة التى نظمها معهد البحوث والدراسات العربية «٢٤-٢٥نوفمبر ١٩٩٩»، «رؤية الشباب العربى للعولمة»، تحرير نيفين مسعد، ٢٠٠٠.

٥٥ - عبد العزيز شرف، وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

٥٦ - عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ، ع(١٦٠)، ١٩٩٢.

٥٧ - علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابيرماس، منشورات مركز الإنماء القومى، بيروت، ١٩٩١.

٥٨ - على ليلة، موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعى: مكانتها وإسهامها، فى سلسلة قضايا فكرية «الماركسية ... البيروسترويكا ... ومستقبل الاشتراكية»، الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر، ١٩٩٠.

٥٩ - على محمود إسلام الفار، معجم علم الاجتماع «إنجليزى - عربى»، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٢.

٦٠ - عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، ع(٧٨)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو، ١٩٨٤.

٦١ - فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨.

٦٢ - فرنسوا لابلانتين، مفاتيح الأنثروبولوجيا، تعريب حفناوى عما ريّة، مركز النشر الجامعى، ٢٠٠٠.

٦٣ - فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١.

٦٤ - فيصل محمود الغرايبة، مستقبل الثقافة العربية فى عصر الاتصالات والعولمة، مجلة شئون عربية، ع ١١٢، شتاء ٢٠٠٢.

٦٥ - قبارى محمود إسماعيل، علم الاجتماع الثقافى ومشكلات الشخصية فى البناء الاجتماعى، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د. ت).

٦٦ - قدرى حفنى، دراسة فى الشخصية الإسرائيلية، القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٥.

٦٧ - كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة: خطوط الخصوصيات الثقافية فى بناء عولمة بديلة، سلسلة عالم الفكر، ع٣، مج٢٩، يناير - مارس.

٦٨ - ليفون ميلكيان ، جهينة سلطان، مؤشرات فى الشخصية المتوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين؛ منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة، ١٩٨٧.

٦٩ - ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: العلاقات بين الدين والحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الثقافة الحديثة، ترجمة أبو بكر باقادر وأكرم طاشكندى، ط١، مكتبة الصباح، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩.

٧٠ - ماهر الشريف ماذا يعنى الاستقلال الثقافى «فى زمن العولمة»، سلسلة أبحاث المؤتمرات ٧١، العولمة والهوية الثقافية.

٧١ - مايك فيذرستون، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، ترجمة عبد الوهاب علوب، مكتبة الأميرة ٢٠٠٥، سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.

٧٢ - مايكل كاريزرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٢٩، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٧٣ - مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة على سيد الصاوى، سلسلة عالم المعرفة، ع (٢٢٣)، يوليو١٩٩٧.

٧٤ - محمد إبراهيم عطوة مجاهد، بعض مخاطر العولمة التى تهدد الهوية الثقافية للمجتمع ودور التربية فى مواجهتها، مستقبل الثقافة العربية، مج٧، ع٢٢، أكتوبر، ٢٠٠١.

٧٥ - محمد حامد يوسف، علم الاجتماع: النشأة والمجالات، ط٢، المكتب العلمى للكمبيوتر، الإسكندرية، ١٩٩٦.

٧٦ - محمد حسين أبو العلا، ديكتاتورية العولمة: قراءة تحليلية فى فكر المثقف، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٤.

٧٧ - محمد سيد أحمد، الغزو الثقافى والمجتمع العربى المعاصر، ط١، دار الفكر العربى العربى، القاهرة، ١٩٩٤.

٧٨ - محمد شومان، عولمة الإعلام.الهوية الثقافية العربية «الفرص والتحديات»، المؤتمر السنوى العاشر «الإعلام المعاصر والهوية العربية»، ج٢، ٤-٦ مايو ٢٠٠٤، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥.

٧٩ - محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩.

٨٠ - محمد صفوت قابل، الدول النامية والعولمة، دار الحكمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣.

٨١- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨.

٨٢ - محمد على حدات، العرب والعولمة «شجون الحاضر وغموض المستقبل»، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٠.

٨٣ - محمد يسرى دعبيس، علم الإنسان وقضايا المجتمع «الكتاب التاسع»، الثقافة والشخصية: دراسات فى الأنثروبولوجيا السيكولوجية، ١٩٩٧.

٨٤ - محمد يسرى وإبراهيم دعبيس، الثقافة والشخصية دراسات فى الأنثروبولوجيا السيكولوجية، ألقاهرة، ١٩٩٧.

٨٥ - محمود أمين العالم، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧ «العولمة والهوية الثقافية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

٨٦ - مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه «المدخل إلى علم الاجتماع»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢.

٨٧ - معن خليل عمر، معجم علم الاجتماع المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠.

٨٨ - منير وهبه الخازن، معجم مصطلحات علم النفس، دار النشر للجامعيين، ١٩٥٦.

٨٩ - ميشيل توماسيللو، الثقافة والمعرفة البشرية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع(٣٢٨)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ٢٠٠٦.

٩٠ - ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهوارى وسعد عبد العزيز مصلوح، مكتبه الفلاح، «ب. ت».

٩١ - نبيل على ونادية حجازى ، الفجوة الرقمية، «رؤية عربية لمجتمع المعرفة»، ع(٣١٨) سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، أغسطس ٢٠٠٥.

٩٢ - نسمة البطريق، الدلالة فى السينما والتليفزيون فى عصر العولمة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣.

٩٣ - نعمات فؤاد، شخصية مصر، ط٥، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٩٤ - نهلة إبراهيم محمد، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للشخصية القومية المصرية «دراسة فى علم الاجتماع الثقافى»، ط١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.

٩٥ - نهلة إبراهيم محمد، قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٤.

٩٦ - نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.

٩٧ - هانى نسيرة، تيارات ضد العولمة فى مصر، ملف الأهرام الإستراتيجى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، السنة التاسعة، العدد (٩٨)، فبراير ٢٠٠٣.

٩٨ - اليكسى فاسيليف، مصر والمصريون، ترجمة دار التقدم، الاتحاد السوفيتى، ١٩٨٩.

٩٩ - يوسف القرضاوى، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢ - أبحاث ومقالات عربية متاحة على شبكة الإنترنت

١٠٠ - أحمد أبو زيد، المعرفة. صناعة المستقبل، العربى/٢٠٠٣/١١/١.

Available at: http: www.mafhoum.com/

١٠١ - إياس الهاجرى، جرائم الإنترنت:

Available at: www.minshawi.com.

١٠٢ - خالد كاظم أبو دوح، قراءة أولية فى سوسيولوجيه بيير بورديو

Available at:

http://www.rezgar.com/debat/show.art. asp? aid=96414.

١٠٣ - زكى كيلان، نحن ومجتمع المعرفة، الغد، ٢٠٠٥/١٢/١٧.

Available at: http://www.algah.jo /?news.

١٠٤ - سعود وصل الله سعد الثيثى، جرائم الكمبيوتر.

Available at: www.minshawi.com

١٠٥ - سلوى اللوبانى، الإنترنت: ثقافة، جنس وتنمية، إيلاف «جريدة يومية إليكترونية» صدرت فى لندن ٢٠٠١، الأحد ١٥ أكتوبر ٢٠٠٦.

Available at:

http://www.elaph.com/elaphweb/elaph literature/2006.

١٠٦ - سمير العطية، تقانات مجتمع المعرفة فـى الـبلاد العربيـة بـين الثـورة والفجوة الرقمية، لوموند ديبلوماتيك النشرة العربية مارس ٢٠٠٦.
Available at:
http://www.mondiploar.com/article548.html/ phpsessid.

١٠٧ - صورة مصرفى الصحافة الألمانية:
Available at: www.almania-infodio.

١٠٨ - عالم الاجتماع مصطفى التير: دور الدين فى المجتمع:
Available at: http://www.aljamal.com/node/11003.

١٠٩ - العولمة والهيمنة الأمريكية والهجمة الصهوينة الشرسة:
Available at: www.freehomepagrs.com/algisr/phd/th-dsk.

١١٠ - فخرى صالح، مؤلف «بؤس العالم» فى ذكرى رحيله الخامس
Available at: http://www.alanaaalalamia.com/rh80.htm.

١١١ - كريم أبو حلاوة، أين العرب من مجتمع المعرفة؟
Available at: www.mokarabat.com/mo. 10-12 htm.

١١٢ - محسن خضر، مجتمع المعرفة العربى، عوائقه وآماله، مجلة أفكار
Available at:
http://www.afkaronline.org/arabiclarchivesljuill-auoutlkhedhen. htm/2004.

١١٣ - محمد فوراتى، قبل القمة العالمية لمجتمع المعلومات فى تونس مـا هـو واقع حرية تنقل المعلومات فى الوطن العربى، الحـزب الـديمقراطى العام، السبت ٧أكتوبر ٢٠٠٦.
Available at:
http://www.pdpinfo.org/articleare. php32id-article=682.

١١٤ - مريد بن مريد النفيعي، مقاهي الإنترنت والانحراف إلى الجريمة بين مرتاديها، دراسة تطبيقية على مقاهي الإنترنت بالمنطقة الشرقية بالسعودية، رسالة ماجستير.

Available at: www.minshawi.com

١١٥ - مشعل بن عبد الله القدهي، المواقع الإباحية على شبكة الإنترنت وأثرها على الفرد والمجتمع.

Available at: www.ninshawi.com.

١١٦ - مصطفى عاشور، الرقمية والمستقبل.. رؤى عربية، ٢٠٠٥/٩/٢٦.

Available at:

http://www.islamonline.net/Arabic/art/2005log.Article12. shtm1.

ثانياً ـ كتب وأبحاث إنجليزية

١ ـ كتب ومراجع إنجليزية:

118 - Adam Kuper and Jessica Kuper, The Social Science Encyclopedia, London & New York, Routledge, 1985.

119 - Balaban Oded, The Positivistic Nature of The Critical Theory, in Indepentent Journal Marxism Sience and Society, Vol. 53. No. 4, winter 1989.

120 - Berman Russel A., Modern Culture and Critical Theory. London: The University of Wisconsin Press, L. T. D., 1989.

121 - Daniel Larner, The Passing of Tradition Society "Modernizing The Middle East , The Free Press of Glencoe, U. S. A., 1958.

122 - David Held, "Review Articles The Batte Over Critical Theory "the Jouranal of British Sociological Association, Vol. 12, No. 3., September, 1974.

123 - David. Sills, International Encyclopedia of The Social Sciences, The Mac Millan Company & The Free Press, New York, Vol. 11 and 12, 1972.

124 - Fromm Erich, The Sane Society. London ; Routledge & Kegan Paul, L. T. D. 1956.

125 - Gartman David, Culture As Class Symbolizationor Mass Rafication? Acritique of Burd,s Distinction. American Journal of Sociology, Vo 1097, N.2, September, 1991.

126 - Hans Gerth & C. Wright Mills, Character and Social Structure, Routledge & Kegan Poul L. T. D, London, 1969.

127 - Hard Hanno, "Critical Theory in Historical Perspective". Journal of Communication, Vol. 36, N. 3. Summer, 1986.

128 - Ismail Sabri Abdalla, Introduction Development Then and Now, In An Mattis, Asociety For International Development : Propectus, Durham, North Carolina, 1983.

129 - Jan Roxbrough, Theories of Underdevelopment, London, Macmillan Press, L. T. D., 1981.

130 - John Tomlinson, Globalization and Cultures Oxford, Polity Press, 1999.

131 - Johnson Doyle Paul, Sociological Theory "classical Founders and Contemporary Perspectives", New York: John Wiley & Sons, 1981.

132 - Kenneth Thompson, Beliefs and Ideology. London; Ellis Horwood. 1986.

133 - Leonard Stephen, Critical Theory In Political Practice", In American Journal of Sociology, Vol. 7. N. 4. Ganuary, 1992.

134 - Margaret Mead , National Character and Science of Anthropology, Inculture and Social Character, Edited By Seymour Martin Lipset and Leol Lowenthal, The Free Press of Glencone, Inc, U. S. A. 1961.

135 - Martin Jay, The Frank Furt Schools : Critique of Marxist Humanism. In Larry Ray, Critical Sociology. England : Edward Elagar Publishing, 1990.

136 - Martin Jay, The Jew Sand The Frankfurt School, In larryray, Critical Sociology, Galliarol (printers) L. T. D, Braition, 1990.

137 - Marvin Harris, Cultural Anthropology, Harper & Raw, Publishers, New York, 1983.

138 - Perdue William D., Sociological Theory: Explanation, Pardigm, and Ideology. California: May Field Publishing Company, 1986.

139 - Peter Calvert, Class and Civil Society; The Limits of Marxian theory,By Cohen, Jean. L. American Journal of Sociology Vol. 92. N. 1, July, 1966.

140 Piccone Poul, The Changing Function of Critical Theory, In New German Critique, An Interdisa Plinary Journal of German Studies, N. 12, Vo 104, 1977.

141 - Picoone Paul, The Future of Critical Theory, Current Perspectives In Social Sciences, Vol. 1, Jai Press, Inc., 1980.

142 - Raymond A. Morrow, Critical Theory and Critical Sociology, Rer. Canad. Soc. & Anth. Vol. 22, 1985.

143 - Stephen Leonard, Critical Theory In Political Pracitce, In American Journal of Sociology, Vol. 79. No. 4, January, 1992.

144 - Talcot Parsons, The Social System, Routledge & Kegan Paul, L. T. D., London and Henely, 1996.

145 - Vietor Barnow, Culture and Personality, The Dorseypress, Inc, Home Wood, Illionis, 1963.

146 - William A. Havil and, Cultural Antropology, University of Vermant.

147 - Zevdi Barbu, Society, Culture and Personality, "an Imtroduction To Social Science. Basil Black Well, Oxford, 1971.

٢ ـ أبحاث ومقالات إنجليزية من شبكة الإنترنت:

148 - Arthur and Marilouise Kroker, The Violence of The Global, Available at:
http:\\www.wes.lond.net\venice\art\cronk\consumer.htm &prev=.

149 - Bronner Stephen. Critical Theory and Its Theorists Introdu C tion. Available on Line
http\\www.uta.edu\huma\illuminations\kell18.htm.

150 - Bronner Stephen, Dialectics At Still ; a Methodolog W. Adorno.
Available Online in:
http:\\www.uta.edu\huma\illumination\borrh.

151 - Deborah, Cook, The Culture Industry Revisited, Lonham, Mary Land and London; Rowman and Little Field Press, 1996. 19 Poges. Review By Douglas Kellner. Available at:
http:\\www.u.a.t.edu\huma\illuminations\kell13.htm.

152 - Fromm Erieh, Juadism and The Frank Furt School. Available at:
http:\\www.u.t.a.edu\huma\illuminations\kell24.htm.

153 - Herbert Marcuse One Dimentional Man, Available at:
http:\\www.marxists.org\reference\archire\marcuse\works\one-dimentional\man.

154 - Kellner Douglas, From 1984 To One - Dimensionl Man: Critical Reflection Sonor well and Marcuse. Available at: http:\\www.u.t.a.edu\huma\illuminations\kell13.htm.

155 - Kellner Douglas, Marcuse, Liberation and Radical Economy. Available at:
http:\\www.t.a.edu\huma\\illumination\kell11.htm.

156 - Kellner Douglass, Critical Theory Today; Revisiting The Classics. Available at:
http:\\www.u.t.a.edu\huma\illuminations\kell13.htm.

157 - Marx. The Work. Sociology of Knowledge. Available at:http;\\www2.pgeiffer.edu\tendenr\dss\marxw4.html.

158 - Rolf. Wiggershaus, The Frank Furt School: Its History, Theories and Political Significance London and Cambridge: Polity and The Mit Press, 1994. Review by Douglass. Kellner. Available Online in:
http://www.uta.edu\huma\illuminations\kell13.htm.

159 - Sorokin - The Work - Sociology of Knowledge. Available at:www2.pfeffer.edu\s\trirblener\dss\sorokin\sorokw.3html.

160 - Theodor Adorno and Max Horkheimer (1944) The Culture Industry: En Lightenment As Mass Deception, Available at:
http:\\wwwmarxists.org\refrence\archive\adornol.





المؤلفة

- ماجستير فى الآداب بتقدير ممتاز من قسم الاجتماع ، فى موضوع ، الشخصية المصرية
- دكتوراه فى الآداب بمرتبة الشرف الأولى و توصية بالطبع و التداول بين الجامعات ، فى تخصص « علم الاجتماع الثقافى ، بعنوان: « قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر»
- مدرس علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية
- شاركت فى عدد من المؤتمرات المحلية و الدولية
- قامت بإجراء عدد من الدراسات التحليلية والإثنوميثودولوچية و الميدانية عن المجتمع المصرى

- المؤلفات:
  - مصر و المصريون فى مائتى عام
  - الأبعاد الاجتماعية و الثقافية للشخصية القومية المصرية
  - قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر « تحت النشر »
  - علم الاجتماع الثقافى بين الطرح الكلاسيكى والقضايا الثقافية المعاصرة
  - علم اجتماع المعرفة : بين العلم و الأيديولوجيا طرق و أدوات البحث الاجتماعى
  - التحليل الاجتماعى للأدب و الدراما فى المجتمع العربى المعاصر « تحت النشر »
  - شاركت بالتأليف فى كتاب ، تمهيد فى علم الاجتماع »

